مناهج البحث
في العلوم الإنسانية

الطبعة الثانية
(معدلّة ومنقّحة)
١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١ م

دار الدعوة
للطبع والنشر والتوزيع
٢ شارع منشا ـ محرم بك (الاسكندرية)
ت : ٤٩٠١٩١٤

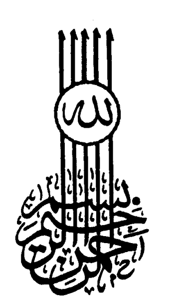
مناهج البحث
في العلوم الإنسانية
بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب

دكتور

مصطفى حلمي

أستاذ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة
أستاذ بكلية الدعوة وأصول الدين
جامعة أم القرى / مكة المكرمة





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

إن الحمد لله ، ونحمده ونستعينه ونستغفره ، ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد إن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

أما بعد :

فإن العلوم التي ظهرت في العصور الأولى للإسلام كعلوم اللغة من النحو والصرف والبلاغة والأدب .
كما يذكر ابن خلدون .
إنما بهدف خدمة القرآن والسنة ، أي عقائد الإسلام وشرائعه وقيمه .

وكان المحور الذي تدور حوله المناهج والعلوم إذن هو خدمة العقائد والشرائع والقيم الإسلامية .

ولا شك أن مؤلفات علماء المسلمين مليئة بالاجتهادات والنظريات في العلوم الإنسانية كالنفس والتربية والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق . ولكنها مثبوتة ويندمج ببعض في كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب بعضها وتتضمن اجتهادات العلماء والفقهاء والمفسرين والأدباء بحسب ظهور الحاجة إلى الاجتهاد .

ويتعذر حصر قوائم المؤلفات بالمكتبة الإسلامية الواسعة الثراء بالكم الهائل في هذه العلوم ، ومن واجب علمائنا وباحثينا المعاصرين استخراجها ووضعها في إطار منهجي معاصر دون المساس بجوهرها الثابت .

ويتأسس المشروع الإسلامي لدراسة العلوم الإنسانية في رأينا على قواعد منهجية ، وهذه هي بعضها : —

١ - زحزحة ، أو إزالة تصورات الفلسفة الغربية وتداعياتها في أذهان المسلمين ومواجهة تحديات شديدة الوطأة على الأجيال ، إذ حيل بينها وبين التصورات الإسلامية للإنسان والكون والحياة ، وأخذت تُلقّن آراء الفلاسفة قديما وحديثا وشرقا وغربا من خلال المناهج الدراسية في المدارس والجامعات بلا فحص أو تمحيص ، فلابد أذن من المواجهة بقوالب فكرية وأنماط منهجة إسلامية تحق الحق وتبطل الباطل .

٢ - تصحيح التشويهات والأغاليط العالقة ببعض المفاهم التي غرزتها أقلام المبشرين والمستشرقين والآخذين بمناهجهم في بلادنا .

٣ - الاتفاق على المصطلحات الخاصة بالعلوم الإنسانية على هدى العقيدة والشريعة والاسترشاد بجهود علمائنا السابقين[1] .

٤ - البدء من الخلفية العقائدية الإسلامية كمنطلقات لعوم الإنسانية واستبعاد غيرها باستخدام منهج الموازنة فنستدل بذلك سمو الإسلام ونظمه من أقصر طريق ، وبأساليب العصر ومناهجه .

٥ - التوسع في النشر والإعلام من خلال التأليف وإقامة الندوات والحلقات العلمية للمناقشة وابداء الآراء وتثبيت الصحيح المتفق عليه بين الباحثين وإبعاد غيره ، مع تعديل المناهج العلمية بالمدارس والجامعات للعلوم الإنسانية وفق هذه الأصول الإسلامية .

ويتضمن كتابنا في طبعته الثانية الموضوعات الآتية : -

- التعريف بمناهج البحث مع نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو وشرح المنهج

إن المصادر اللغوية والفقهية والأصولية وكتب التفسير والحديث والادب أكثر من أن تحصر في هذا المقام ، ويكفينا الإشارة إلى بعضها بحيث يمكن النسج على منوالها في التعبير منها :

المفردات للراغب الأصفهاني - البرهان في علوم القرآن للزركش شعب الإيمان للبيهقي - مفاتيح العلوم للخوارزمي - تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وله أيضا تأويل مشكل الحديث - الرسالة للإمام الشافعي - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية الخ ...

العلمي التجريبي عند بعض المسلمين مع بعض التطبيقات في علوم الطبيعة والطب والفلك والرياضة .

- قواعد المنهج السلفي في دراسة العقيدة .
- منهج علماء المسلمين في :
- النفس .
- الأخلاق .
- الاجتماع .
- السياسة .
- الفكر الفلسفي قديما وحديثا .

وأسأل الله تعالى أن يقبل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم عز وجل ، وأن ينفع به المسلمين ، وأن يجزى عنى خير الجزاء كل من أسهم في طبعه ومراجعته وتوزيعه .

وما توفيقي إلا بالله العلي القدير . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

مصطفى بن محمد حلمي . الاسكندرية في ١١ صفر سنة ١٤١٢هـ . ٢١ أغسطس سنة ١٩٩١م .



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد .

فأننا سنعرض في هذا الكتاب لمقدمات عن مناهج بحث بعض العلوم الإنسانية ، فنبدأ أولاً بإعطاء فكرة عن الملامح العامة للنظرية العلمية ، توطئة لعرض المنهج العلمي عند المسلمين – سواء أصول الفقه أو المناهج العلمية التجريبية ، مع بيان آثار ذلك فى المنجزات العلمية للحضارة الإسلامية التى أسهمت فى قيام حضارة أوروبا ونفذت إلى أعماقها .

وستكون مهمتنا توضيح بعض معالم المنهج العلمى لدى علماء المسلمين من أطباء وعلماء فلك وطبيعة وكيمياء وغيرهم من حيث التقيّد بطريقة البحث العلمى الحديث من استقراء وقياس ومشاهدة وتجربة وغير ذلك ، مع الاعتماد والإشارة إلى أهم المصادر التى تحتوى على مادة غنية فى هذا الموضوع الحيوى الذى نود أن يتجه إليه الباحثون والعلماء لبيانه وإحيائه وتسليط الأضواء على دور العلماء المسلمين فى تاريخ العلم ، لاسيما فى ميدان العلوم التجريبية ، راجين أن يحتل تاريخ التقدم العلمى ومناهجه فى هذه العلوم مكانتها فى الرسالات العلمية والأبحاث ؛ لكى تتصل حلقات الخلف بالسلف ، وتعرف الأجيال الفتية مكانة أجدادها من العلماء الأفذاذ ، وما قدموه من خدمات للإنسانية جمعاء . وغرضنا من هذه الدعوة سد الثغرة بين الكتابات المكثفة فى حقول الآداب والفنون والعقائد والفلسفة والتاريخ ومثيلتها فى حقول التجارب العلمية ، حتى تظهر حضارة الإسلام فى وضعها الصحيح ، أى تقف على ساقين وتستند إلى أصلين : العقائد والقيم الأخلاقية والنظم ، كذلك الحياة المدنية الراقية معا جنبا إلى جنب .

وهناك علوم خاصة بالمسليمن وحدهم ، لم ينقلوا فيها عن أحد ممن سبقهم ، كما أنهم تفردوا فيها لأنها تتصل بالعقيدة الإسلامية كالتوحيد والفقه

وعلوم التفسير والحديث ومقارنة الأديان والتاريخ الإسلامى ، فضلا عن علوم اللغة من نحو وصرف وأدب وبلاغة وعروض .

أما العلوم التى نقلوها عن اليونان ثم أضافوا إليها وأسهموا فى تقدمها وكان لهم الفضل فى توضيح مناهجها فهى أكثر من أن تحصى ، ونريد فقط اعطاء فكرة عن الجناح العلمى فى حضارتنا الإسلامية الذى أغفل عن عمد طوال عصور الاستعمار الغربى ، ثم اتجه الباحثون والعلماء إلى هذا التراث العلمى البالغ الأهمية فى التاريخ العلمى لإظهاره وإبراز دوره فى قيام الحضارة المعاصرة ، ومن العجب أن هذه الجهود لم تقتصر على العلماء العرب والمسلمين بل شملت أيضا علماء بارزين من الفرنجة المنصفين[١] .

وقد لايتسع المقام للافاضة فى أفضال العلماء المسلمين فى فروع العلوم المختلفة ، ولكن يكفى ايضاح الدور المنهجى العلمى الذى أفاد البحوث العلمية وأدى إلى مظاهر التقدم العلمى التى يجنى العالم ثمارها الآن بعد الإضافة إليها وتطويرها حيث تتعاقب جهود العلماء جيلا بعد جيل .

ذلك أنهم وجهوا البحوث إلى الوجهة الصحيحة من حيث إقامتها على التجارب والاختبارات واستقراء النظريات وما إلى ذلك من خطوات كانت

---

(١) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر :
د /عبد الحليم منتصر فى كتاب (تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه) د /عبد الرحمن بدوى فى كتاب (دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى) الأستاذ عباس العقاد فى كتاب (أثر العرب فى الحضارة الأوروبية) ، الأستاذ حيدر بامات فى كتاب (مجالى الإسلام) ، قدرى طوقان – تاريخ العلوم عند العرب ، محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى ، د /على سامى النشار : مناهج البحث لدى المسلمين ، د /فؤاد سزكين : التراث العلمى عند العرب ، الأستاذ قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، د /الغمراوى : الإسلام فى عصر العلم ، د /الفندى : (كتبه فى الفلك فى ضوء تفسير الآيات القرآنية) ، الأستاذ مصطفى نظيف : ابن الهيثم (بحوثه وكشوفه البصرية) ، د /جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب ، د /محمد سليمان داود : القياس الأصولى : دراسة مقارنة ، روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، جورج سارطون : تاريخ العلم ، جوستاف لوبون : حضارة العرب .

تشكل فى مجموعها تحولا رئيسيا فى تاريخ العلم من مجرد النظر من أنماط (المنطق الصورى الأرسطاليسى) إلى التجارب العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقى للعلوم وفتح الطريق إلى الاكتشافات الجديدة .

إنهم باختصار - قد وضعوا (أسس البحث العلمى بالمعنى الحديث ، وقد تميزوا بالملاحظة والرغبة فى التجربة والاختبار ، ابتدعوا طرقا واخترعوا أجهزة وآلات الخ)[1] .

وحسبنا الإشارة إلى مقتطفات من دراسات العلماء المتخصصين فى هذا الميدان فى ثنايا الحديث عن دور المسلمين فى الإنجازات العلمية .

والكتاب مقسم إلى ثلاثة أبواب ، عرضنا فى الأول منها لملامح المنهج العلمي عند المسلمين وشرح أسس المناهج التى اتبعها العلماء فى دراساتهم وأبحاثهم ، وإثبات أنها فى جوهرها كانت قائمة على المشاهدات والتجارب واستخدام اللغة الرياضية فى التعبير عنها فى شكل نظريات ، وكان علماء أصول الفقه قد أرسوا هم أيضا قواعد التجريب بعد إزاحة المنطق الأرسطاليسى من طريقهم حيث ظهر انه معوق للبحوث العلمية .

وقد أعطى الباب الثانى فكرة عن المنجزات العلمية فى فروع مختلفة من العلوم كالطب والفلك والرياضيات والفيزيقا ، وهى ثمرة جهود العلماء المسلمين وبذلك يثبت أن الجانب (التكنولوجى) من الحضارة الإسلامية قد أسهم بالنصيب الأوفر فى الحضارة المعاصرة ، ويكفيه فخرا أنه ظل قائما يفيد العالم حينذاك طيلة أربعة قرون أو أكثر ، وعلى وجه التحديد ، كان فى ذروته - كما يقول الدكتور سارطون فى كتابه (تاريخ العلم) - من القرن الثامن إلى القرن الثانى عشر الميلادى ، هذا إذا استبعدنا مدة الصعود إلى القمة ومدة الهبوط منها .

---

(١) د /عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ص٩٥ ، ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م .

وبعد ذلك انتقلنا لبحث بعض **مناهج العلوم الإنسانية** الوثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية ، فخصصنا الباب الثالث لشرح قواعد منهج أصول الدين (علم الكلام) عند علماء السلف ثم التعريف بمنهج البحث فى علوم النفس والأخلاق والإجتماع لشرح معالم هذا المنهج وإبراز خصائصه التى تميزه عن غيره من المناهج .

والله تعالى نسأل أن يجعل مباحث هذا الكتاب من العلوم النافعة للطلاب خاصة[1] ، وللمسلمين عامة ، وأن يدخره لنا عنده بعد الممات ، وأن يكفر عنا السيئات والزلات ، إنه سميع قريب مجيب الدعاء .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

مصطفى حلمى
الجيزة فى أول ربيع الثانى سنة
١٤٠٤هـ
٤ يناير سنة ١٩٨٤م

(١) وكان الكتاب فى أصله محاضرات ألقيت على طلاب كلية دار العلوم فى العام الجامعى ١٤٠٠ / ١٤٠١هـ ١٩٨٠ / ١٩٨١م ، بعد إضافات وتعديلات .

الباب الأول

تمهيد :

الفصل الأول :

• التعريف بمناهج البحث . • النظرية العلمية .

الفصل الثانى :

• نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسطاليسى .

١ – نشأة علم أصول الفقه ومنهجه فى البحث .

٢ – التعريف بعلم أصول الفقه .

٣ – نقد ابن تيمية للمنطق .

– نقد الحدود والقضايا المنطقية .

أولا : – نقد الحد :

– الحد وصوره وتعريفه الصحيح .

– معرفة الحدود الشرعية لاتحتاج إلى الحدود المنطقية .

ثانيا : نقد القضايا :

١ – التجربة والتواتر كمصدر للمعرفة .

٢ – الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الحكيم .

(أ) قياس الأوْلَى (على وزن الأغْلَى) .

(ب) الآيات . (ج) الأمثال والبراهين في القرآن .

الفصل الثالث :

• صلة النهضة الأوروبية بالمنهج التجريبى .

• أسباب التقدم العلمى لدى المسلمين .



تمهيد :

قبل دراسة معالم المنهج العلمى عند المسلمين نرى ضرورة التمهيد لذلك بإبراز عدة حقائق ينبغى أن توضع أمام الباحثين والطلاب لتصحيح بعض الأفكار الخاطئة ، وإليكم التفاصيل .

أولا – إن الحضارة الإسلامية قامت مكتملة الأركان من حيث عقيدة التوحيد وتكريم الإنسان وإخضاعه لله تعالى وحده وكفالة تحرره من سلطان العقائد الوثنية اليونانية والرومانية والهندية والفرعونية والفارسية وما إليها من عقائد باطلة كانت بمثابة معوقات للبحث العلمى ، وجاء الإسلام فخلص البشر من العبودية لغير الله وحررهم من الخضوع للأوثان والأحجار والآلهة الزائفة ، وأعطى الإنسان مكانته باعتباره كائنا أسمى ، سخر الله تعالى له ما فى الكون جميعا ، فكان ذلك دافعا للنظر فى ملكوت السماء والأرض والسير فى مناكبها بحثا وتنقيبا وتطلعا واكتسابا للعلوم والمعارف .

ثانيا – إن جهود علماء المسلمين فى شتى فروع العلم الرياضية والطبية والفلكية والطبيعية وغيرها كانت الذخيرة الحية والقاعدة العريضة التى كانت بمثابة نقطة الانطلاق نحو الحضارة الغربية المعاصرة .

لذلك ينبغى تصحيح المناهج التعليمية فى التاريخ والحضارة وتاريخ العلوم بحيث تقدر جهود العلماء حق قدرها ، وتوضع فى مكانها من نسق التقدم العلمى الإنسانى برمته ، لتعرف الأجيال أن « بيكون وديكارت ومل » وغيرهم فى الغرب كانوا تلاميذ لأمثال ابن الهيثم والبيرونى وجابر بن حيان وابن سينا والرازى وابن النفيس والخوارزمى وابن خلدون ، وغيرهم كثيرون .

أما الامتياز العنصرى الذى يرفع شعاره الغرب فإنه شعار مضلل يفقدنا الثقة

فى أنفسنا ويحرمنا من الارتباط بماضينا ويجعلنا مقطوعى الصلة بالتراث الحضارى الذى أسهمنا فيه طيلة قرون طويلة كان الغرب أثناءها ضائعا فى ظلمات الجهل (إن وجود ابن الهيثم ، وجابر وأمثالهما كان لازما وممهدا لظهور جاليليو ، ونيوتن . فلو لم يظهر ابن الهيثم لاضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم ، ولو لم يظهر جابر بن حيان لبدأ جاليليو من حيث بدأ جابر . وعلى هذا يمكن القول : لولا جهود العرب والمسلمين لبدأت النهضة الأوروبية فى القرن الرابع عشر – من النقطة التى بدأ منها العرب نهضتهم العلمية فى القرن الثامن للميلاد)[1] .

إن مثل هذه الحقيقة التاريخية الثابتة اعترف بها الدكتور سارطون مؤرخ العلم الشهير فذهب إلى أن العرب كانوا أعظم معلمين فى العالم فى القرون الثلاثة : الثامن والحادى عشر والثانى عشر للميلاد[2] .

بمثل هذا التصور القائم على دراسة تاريخ العلم تعود إلينا الثقة بأنفسنا لنعرف أن علماءنا كانوا أساتذة العالم وأن شمس حضارتنا كانت ساطعة طول قرون طويلة ، و لم تحتجب إلا منذ الغزو الاستعمارى الغربى الذى أجهز على كل شىء . صحيح أن بوادر الانحسار الحضارى كانت بادية قبل هذا الغزو ، إلا أنه كان بوسع المسلمين مقاومة تيار الانحدار والبدء من جديد – وكانت هناك ارهاصات لعلاج أوجه النقص والانحسار – الا أن الغزاة الأوروبيين جاءوا فأجهزوا على الزهور التى كانت بدأت تتفتح وأجهضوا المحاولات التى كانت قد بدأت قبل الاستعمار[3] .

---

(١) قدرى حافظ طوقان – تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك – المقدمة ص٩ (جامعة الدول العربية – الادارة الثقافية) ، ط الناشر دار القلم بالقاهرة ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣م .

(٢) نفسه ص ٢٦ .

(٣) يقول الدكتور أحمد أمين فى كتابه (زعماء الإصلاح فى العصر الحديث) عند ترجمته لعلى مبارك وخططه التعليمية (بدأ على مبارك – وقد عهد إليه ادارة التعليم فى عهد الخديو اسماعيل – يصلح هذه الحال . فقبض بيديه عليها – أى المدارس – وأرسل من يحصى كل كتاتيب القطر ويصف حالة كل كتاب من صلاحية بنائه وعدم صلاحيته وعدد تلاميذه .. الخ . =

= ووضع لها (لائحة) تسمى (لائحة رجب – وهو تاريخ صدورها – تعد بحق خطوة خطيرة فى تاريخ التعلم ... وإلى جانب الكتاتيب وفتحها وتنظيمها والمدارس وانشائها شغلته مسألة المعلمين كيف يصلحهم ..

وفكر فى الثقافة العامة فكان له من ذلك ثلاثة أشياء : ١ – قاعة للمحاضرات ٢ – انشاء مجلة سميت (روضة المدارس المصرية) . ، ٣ – انشاء دار الكتب .

وناحية اخرى ، وهى مجهوده الكبير فى التأليف والتشجيع عليه ، فقد نهضت البلاد فى التعلم ، فكان لابد من حركة فى التأليف والترجمة تسايرها .

ولكى نعرف مدى التقدم الذى احرزه نظام التعليم حينذاك – يجب ألا ننسى ان على باشا مبارك هو الذى أنشأ (دار العلوم) وكانت مدرسة يؤخذ لها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان ، ويختار لها خيرة العلماء من الأزهر وغيره ، ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية وشيئا من علوم الدنيا كالرياضة والجغرافية والتاريخ والطبيعة والكيمياء . اما معلمو المواد الأخرى كالهندسة والحساب واللغات فقد رأى أن يأخذهم ممن اتموا درسهم فى المدارس العالية كالمهندسخانة ومدرسة المحاسبة والادارة بعد أن يقضوا مدة معيدين لأساتذتهم .

إلى أن يقول أحمد أمين (لم تكن خطط على باشا مبارك فى التعليم هى المثل الأعلى ولا كانت خالية من العيوب ، ولكنها كانت خطوة مباركة صالحة لان ترق مع الزمان ، ويصلح ماظهر فيها عند التنفيذ من أخطاء ، كما حدث ذلك فعلا فى وزارة رياض باشا من بعد ، ولكن ساءت الحال فى مصر بالتدخل الأجنبى بدعوى حماية الدَّيْن – وجاءت الثورة العرابية واعقبها الإحتلال الأنجليزى فقبض الانجليز على التعليم ، وصبغوه الصبغة التى يريدونها .

وعندما عين فى ظل الاحتلال فى نظارة المعارف كبل بقيود الاحتلال ، وبعد ان كان حرا طليقا يفكر كما يشاء ويفعل ما يشاء ويدبر المال لمشروعاته كما يشاء ، لايقيده فى ذلك كله إلا عرض الأمور على ولى الأمر ليقره عليها ويتلقى نصائحه فيها ، فإنه فى عهد الاحتلال الانجليزى أصبح لايفكر إلا إذا سمح له المستشار الانجليزى بالتفكير ، ولا يفعل ألا فى الدائرة المحدودة التى خطها المحتلون ..) .

من كتاب زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ص ١٩٤ /١٩٥ و١٩٦ /١٩٧ و٢٠٠ /٢٠١ ، ط مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م .

وفى كتاب (الجذور الإسلامية للرأسمالية) يقول المؤرخ الأمريكى المعاصر الشاب بيترجران (إن المؤرخين الغربيين الذين الفوا أن ينظروا إلى الشرق الإسلامى بأنه (كيان مغاير) أو (كيان آخر مختلف) ، لاتنطبق عليه قوانين التاريخ العادية لأنه كيان شاذ .. =

= ألفوا أيضا أن يعتقدوا انه إذا دخل الغرب مرحلة نهوض ، فان الشرق الإسلامى يدخل حتما فى مرحلة تدهور وانحلال . وبناء على هذا التصور المجرد ، غير الواقعى اعتقدوا أن الشرق الإسلامى الذى كان متدهورا ، يزداد انحلالا باستمرار ، عندما بدأ الغرب « نهوضه » فى عصر النهضة التى شهدت أيضا بداية التحول إلى الرأسمالية التجارية ومهدت للانقلاب الصناعى فيما بعد أن مهدت لعصر الاستعمار الأول (١٧٥٠ - ١٨٥٠) .

وعلى هذا الأساس نفسه لم يهتم المؤرخون الغربيون - وتلامذتهم الشرقيون الذين نقلوا وينقلون عنهم بدراسة (الواقع) الحقيقى الاقتصادى والاجتماعى للشرق الإسلامى فى تلك الرحلة ، واكتفوا بأن نقلوا عن كتابات الرحالة السطحيين والمبشرين والمغامرين الذين وصفوا سوء الاحوال فى ظل السيطرة العثمانية - ورغم ان عددا من الدارسين المعاصرين (مثل اندريه رايمون ، وكريستوفر مايبيو ودودويل وليفنجستون وغيرهم) قد حاولوا الكشف عن حقيقة التطور الاقتصادى الحيوى - وخاصة فى مصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر - وكشفوا عن بذور تطور تجارى وصناعى حرفى رأسمالى الاتجاه .

ويقول الأستاذ سامى خشبة فى عرضه لمضمون هذا الكتاب (رغم ذلك ، فقد ظلت الفكرة التقليدية القديمة ثابتة عند غالبية المؤرخين غير المبالين بما قد يختلف مع افكارهم من (حقائق كبرى) وعند غالبية تلامذتهم عندنا .

وقبل الاستطراد فى تفاصيل هذا البحث الجديد الممتاز ، يلفت الأستاذ سامى أنظارنا إلى عدة حقائق جديدة طرحها بيترجران والتى تختلف اختلافا جذريا وبالغ الأهمية مع افتراضات وتعاليم كل من المؤرخين الغربيين والمؤرخين والمفكرين المحليين ذوى النزعة التقليدية ، منها :

أولا - إن حملة نابليون على مصر وفلسطين لم تكن ، كما قال كتاب مقدمة وصف مصر ، ولا كما قال كلوت بك - هى المحرك الذى حفز العقلية المصرية إلى الاستنارة والبحث عن الحداثة ، بل على العكس . إن هذه الحملة الاستعمارية اجهضت التطور الاقتصادى والفكرى الحقيقى والأصيل والقومى فى مصر ومهدت السبيل إلى غرس فكرة (استيراد واستعارة) نماذج الثقافة والتحضر ومناهجها الغربية .

ثانيا - إن مصادر كتابه لاتوجد إلا فى نفس الكتب والمخطوطات المصرية الموجودة الآن فى مكتبة الأزهر ودار الكتب المصرية والتى ظل الدارسون المحدثون منذ عصر محمد على وبداية التأثر بالغرب يصرفون النظر عنها ويزدرون قراءتها على أساس انها مجرد شروح سقيمة لكتب قديمة اكثر سقما ، بينما هى كتب فى علوم (دنيوية) هامة للاقتصاد والحساب والزراعة والرى والمالية والمواريث والمنطق وأصول المناهج . وان هذه الكتب الفت مستندة إلى مصطلحات والى تراث علوم (الحديث الشريف) وعلم أصول الفقه الإسلامى .. =

ويبدى الأستاذ العلامة قدرى طوقان دهشته من بعض العلماء فى الغرب الذين لم يتحلوا بروح العلم الصحيحة . وأملى عليهم الحقد إلى الاساءة إلى العرب (وأيضا المقصود المسلمين) فشوهوا كثيرا من الحقائق وقبلوا بعضها الآخر وأدخلوا الشكوك والريب فى كثير من الحوادث ، وفوق ذلك أخذوا بعض النظريات والاختراعات العربية ونسبوها إلى غير العرب ! ! ثم تساءل فى النهاية عن سبب كل هذا ، وأجاب بقوله :

إن القصد التثبيط من عزائمنا وإدخال اليأس إلى قلوبنا من نجاحنا . ومن المؤسف حقا أن تتحقق بعض غايات هؤلاء وبعض ما يرمون إليه إذ كان لذلك كله الأثر الكبير على عقلية طلابنا وكتابنا وأخذ الاعتقاد بعدم قابليتنا يتسرب إلى الكثيرين منا ، وأصبحنا هدامين لكياننا ، منكرين ميراثنا لانرى فيه خيرا ولا جمالا ولا متاعا ولا انتفاعا ورحنا مفتونين بالحضارة الغربية عاكفين عليها مهملين تاريخنا وحضارتنا وأصبحنا نعرف عن « شكسبير ودانتى وجيتى وفراداى ونيوتون واديسون وباستور » ، أكثر مما نعرف عن المتنبى والمعرى والبيرونى والبوزجانى والخوارزمى وابن الهيثم والبتانى وجابر بن الأفلح وابن رشد والكندى وغيرهم ..)[1] .

ثالثا – إذا أردنا احياء حضارتنا الإسلامية من جديد ، فإن تقليد الغرب فى ثقافته وفلسفته وقيمه وحدها يؤدى إلى زيادة النكسة – لاالتقدم بالمفهوم الحضارى الصحيح ، وبيان ذلك أن الحضارات ليست نسيجا واحدا فى مثلها وقيمها ، فيستحيل أن تتشابه حضارة مع أخرى أو يلتقيا على أسس واحدة فى

ولعل محور دراسة المؤرخ الأمريكى هو دراسة كتاب (تاج العروس) للزبيدى وقد وصفه بقوله (ان هذا العمل كان أوضح تعبير عن تحرك الثقافة العربية التقليدية بقوتها الذاتية نحو عصر جديد كان يتخلق أيضا بشكل موضوعى وأصيل فى المجتمع المصرى) .

(تنظر مقالات الاستاذ سامى خشبة بجريدة الأهرام ص ١٢ فى ٧ /١٠ /٨٣ و٤ /١١ /٨٣) وتأمل أن يصدر هذا البحث الجدير بالتهنئة فى كتاب لتعميم الفائدة واذاعة حقائقه الجديدة على اوسع نطاق ممكن) .

(١) قدرى طوقان – تراث العرب العلمى – ص٣٠ .

العقيدة والفكر ، فان حضارة اليونان امتدت عبر الحضارة الرومانية لتشكل جذورا للحضارة الغربية المعاصرة ، ومع أن أصول الحضارة العلمية نبعت من المسلمين ، فقد حرصت أوروبا على أخذ علوم المسلمين فى الطب والفلك والصيدلة والرياضة والهندسة دون أن تأخذ بثقافتهم وعقيدتهم ومثلهم بسبب العداء التقليدى المتوارث من الحروب الصليبية ، ومن هنا تفجرت الأزمات الراهنة للحضارة الغربية لاقتصارها على القوة المادية العاتية وعبوديتها للآلة واحتمالها جر العالم إلى حرب ذرية مدمرة لكل شىء فى طريقها . هذا بينما كانت الحضارة الإنسانية - حضارة التوحيد الإسلامية - بما لها من قيم ومثل راقية حصنا قويا منع أن تؤدى بالعالم إلى ما ينتظره الآن ، وكانت الحضارة المسيطرة لقرون عديدة لم ينتج عنها أى خطر للمجتمع الإنسانى بل العكس كانت سببا لسعادته ورفاهيته .

ومن أهم أغراضنا أيضا إعطاء التفسير التاريخى حقه من العناية فان تاريخ حضارتنا يعبر فى مجمله عن أمة ذات عقيدة وقيم ومبادىء أخلاقية راقية ، صانتها قوة عسكرية فى مواجهة أعدائها ، وازدهرت أيضا بغرس أشجار العلوم والآداب والمعارف فحققت الحياة الطيبة فى أحسن صورها .

وسطع فى تاريخها نجوم لامعة منذ عصر الصحابة والتابعين من الخلفاء والملوك والفقهاء والمحدثين والقادة العسكريين والقضاة والعلماء فى شتى دروب العلوم والمعارف .

لقد امتدت سلسلة ذهبية تحتوى على أسماء الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز والرشيد وطارق بن زياد وصلاح الدين ونور الدين والأمير محمد فاتح لمدينة القسطنطينية وغيرهم وغيرهم كثيرون تضيق الصفحات عن احتواء أسمائهم وأدوارهم المؤثرة التى غيرت مجرى التاريخ .

وفى عصور الحضارة الإسلامية ظهر أيضا علماء أفذاذ من أمثال ابن الهيثم والبيرونى وابن سينا وابن النفيس وجابر بن حيان والخازن والبتانى والفرغانى والمجريطى والجلدكى والبغداد وابن البيطار والدينورى والغافقى ، والقزوينى والخوارزمى ، وابن الصورى وغيرهم .

وفى المقابل العكسى – أو السلبى – يستطيع الباحث أن يلحظ فترات الضعف والوهن الذى أصاب الأمة الإسلامية فى فترات من تاريخها أظهرها وضوحا نكسات هجمات التتار والحروب الصليبية ثم الغزو الاستعمارى فى العصر الحديث بجناحيه العسكرى والثقافى .

يقول الدكتور عبد الحليم منتصر فى تفسيره لهذه النكبات (ومن الأسف أن انغمس بعض خلفاء المشرق فى الترف والسلطان ، فداهمهم التتار ، وحلت بهم النكبة ، كما حلت النكبة بالامبراطورية العربية فى الأندلس ، ثم صحت أوروبا فى عصر النهضة وظهر أساطين العلم أمثال دافنش ، وجاليليو ، وكبرنيق ونيوتن ...ألخ وكانت الذخائر العلمية العربية ، قد نقلت إلى اللاتينية واللغات الأوروبية ، بها غنوا وأثروا ، قدروا العلم فقووا وساروا ، واستعلوا فى الأرض ..) .

ثم يلفت نظرنا إلى الدرس المستفاد فيستطرد قائلا (ولعله درس وعظة وعبرة لنا نحن العرب ، ألا نهفو إلى الاغفاء مرة أخرى وألا نترك قصب البعد من أيدينا ، وأن نعض بالنواجذ على تراثنا التليد ، وأن نعمل على إحيائه ، وأن نجعل العلم وسيلتنا الأولى والأخيرة لتسنم ذرا المجد ، لنساير الركب ونحتذيه ، ولعلنانقوده فى مدارج الرقى والرفعة كما فعل أسلافنا أول مرة)[1] .

ونحن نرى أنه فى ضوء هذه الحقائق التاريخية ، ينبغى إذن شحذ الهمم وبعث الحياة فى النفوس المتطلعة إلى رؤية الأمة الإسلامية وقد أخذت مكانها من جديد فى عصر يظهر فيه الصراع على أشدة لاقتسام أراضيها ونهب خيراتها وإذلال شعوبها .

ويتطلب ذلك التغيير الجذرى فى مناهج التعليم والتربية ، وربط العلم بشئون الحياة ، واقتباس مخترعات العصر النافعة بعد اعداد المؤهلين لصناعتها وإدارتها . ولا نظن أن ذلك بعيد المنال ، فها هى صفحة تاريخنا الحضارى تدعو للفخر

---

(١) د /عبد الحليم منتصر – تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ص١٢ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م .

نقرأها حتى لانقع تحت وهم العجز عن التقدم العلمى لأن جهود علمائنا كانت مددا له لعدة قرون ، ولأن لدينا أيضا فى العصر الحاضر من المؤسسات العلمية المتخصصة من الجامعات والمعاهد والمدارس ومراكز البحوث العلمية من يخرج الآلاف كل عام . وربما ينقصنا للحاق بالتطور العلمى الحديث توحيد الجهود وتكثيف العمل والاخلاص لكى تقام على سواعد علمائنا النهضة العلمية المرجوة .

ولهذا فاننا نعتقد أن ما يذهب إليه الدكتور منتصر فى القول السالف الاشارة إليه يضع الحل الصحيح لقضية التراث والعصرية التى تلح على ذهن ووجدان كل مثقف ، أو ينبغى أن تكون كذلك .

هذا هو الدرس المستفاد إذن من النظر القاحص لتاريخنا الحضارى الطويل ، وإن كان لنا تحفظ فيما يتصل بتوسيع دائرة الدرس ليشمل أمة الإسلام قاطبة – لا العربية فحسب – إذ لاشك أن التراث المعنّى هو الإسلام بعقيدته وعباداته وشرائعه .

وإذا اطلعنا على رأيه فى مقالته الأخيرة حمدنا الله تعالى على توافقنا فى الرأى إذ يصرح الدكتور منتصر بقوله الأخير إن بناء المسلمين لدولة امتدت من حدود الصين شرقا إلى حدود فرنسا غربا فى أقل من قرن من الزمان ، إنما كان ذلك بالإسلام أولا وبالعلم ثانيا ، بالإسلام دينا وعقيدة وقيما وخلقا من أمانة وصدق ووفاء وشهامة وكرم ، وبالعلم من حساب وجبر ورياضيات ومن فيزياء وكيمياء وطب وصيدلة وهندسة وفلك ، ومن وضع لأسس المنهج التجريبى والطريقة العلمية[1] .

ولنبدأ اذن فى الفصل الأول بالتعريف بمناهج البحث والطريقة العلمية توطئة لعرض أصول المنهج التجريبى عند علماء المسلمين :

---

(١) د /عبد الحليم منتصر – دعوة إلى تصحيح تاريخ العلم ص٤٤ . مقالة بمجلة الفيصل العدد ٨١ ربيع الأول ١٤٠٤هـ – ديسمبر سنة ١٩٨٣م .

الفصل الأول

التعريف بمناهج البحث :

يتصل الحديث بمناهج البحث وفلسفة العلوم بموضوع يعالج فى كتب الفلسفة ببيان الصلة بين العلوم والفلسفة اليونانية ، فقد كانت الصلة وطيدة بينهما فالعلوم عند اليونان هى جزء من الفلسفة ، ثم استقلت العلوم شيئا فشيئا لاسيما فى العصور الحديثة ، ولكن ظلت هناك علاقة رابطة بينهما اذ عنيت الفلسفة بالتعرف على مناهج العلوم ، أو علم المناهج ، وهو العلم الباحث فى الطرق المستخدمة فى العلوم للوصول إلى الحقيقة[1] .

وفى الفكر المعاصر تجاوزت الصلة بين العلوم والفلسفة تلك الحدود الضيقة التى عبرت عنها فكرة مناهج العلوم ، فنشأت فى العلوم نفسها حركات نقد ذاتى لاختبار المبادىء التى يقوم عليها البناء ، وبيان الارتباط بينها وبين قضايا العلم ونظرياته المشتقة منها ، فظهر بذلك ما يسمى اليوم بـ(فلسفة العلوم)[2] .

وسنعرض أولا للنظرية العلمية من حيث تعريفها وكيفية التوصل إليها ، وغرضنا من ذلك فهم طبيعة العلم ودوره ، بحيث نعطيه حجمه الحقيقى فلا نغالى فيه فنؤلهه كما يفعل البعض ، ولا نبخسه دوره أو نقلل من شأنه . فالعلم فى حقيقته يعنى .بالظواهر فيفسرها ولكنه لايتعرض قط ، وليس من شأنه الإجابة عن تساؤلاتنا : لم ؟ ، وما الحكمة ؟ وإلى أين المصير ؟ ، لأن الإجابة الشافية فى هذه التساؤلات وغيرها مصدرها الدين وليس العلم .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ص٧ ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٣م .

(٢) ينظر مقدمة الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى بكتابه / فلسفة الرياضة – دار النهضة العربية – بيروت ط .

النظرية العلمية :

السؤال الذى نطرحه أولا هو : ما هى النظرية العلمية ؟ وكيف يتوصل إليها ؟ للإجابة على السؤال ينبغى أولا تعريف العلم بالمفهوم المعاصر .

إذا عرفنا العلم بوظيفته فإنه يقوم على النظر الدقيق والمشاهدة المضبوطة والتجربة المنظمة كعلوم الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والفلك وما إليها[١] .

أما غايته فتقوم على كشف العلاقات العلمية الثابتة التى تقوم بين الظواهر بعضها والبعض الآخر وصياغة هذه العلاقات فى قوانين أو نظريات ، ثم نحولها إلى مخترعات تيسر الكثير من أسباب الحياة عند الناس[٢] .

ويقتصر دور العلماء على الكشف والبحث ثم التطبيق فى مجالات الحياة الإنسانية وهنا يظهر لنا أن العلم سلاح ذو حدين فهو إما نعمة وإما نقمة ، فإن الإنسان بمحض إرادته يستطيع أن يحول مكتشفاته فى حقول العلوم إلى نعم كبرى تيسر سبل الحياة وتتيح له تسخير مافى الكون لمصلحته ورفاهيته ، أو يحوله إلى نقمة عندما يستعمله فى الاضرار بنفسه أو بغيره ، لايختلف فى ذلك إنسان الغابة فى العصر الحجرى وإنسان القرن العشرين الميلادى ، ومازالت آثار الحرب العالمية الثانية ماثلة أمامنا ، وتهددنا الإنذارت بحرب جديدة يستخدم الإنسان فيها كل ما فى جعبته من معارف ليقضى على ما ابتدعته البشرية خلال أجيال .

ليس للعلماء أى دور اذن فى إضافة شيء جديد إلى مخلوقات الله عز وجل وكل ما هنالك انهم يسيرون سيرا حثيثا فى طريق اكتشاف قوانين الفطرة (أو سنن الله فى الكون كما ينبغى لنا أن نسميها)[٣] .

ويتخذ البحث العلمى أدوارا أو مراحل هى :

---

(١) د .الغمراوى – بين الدين والعلم ص ١٩ .

(٢) د .توفيق الطويل – موقف العرب من العلم سلسلة الثقافة الإسلامية .

(٣) د .الغمراوى – الإسلام فى عصر العلم والمدنية ص٤٤ ، ط دار الإنسان ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م .

الدور الأول : هو دور رصد الظواهر وتسجيلها ، فهو دور التجربة والمشاهدة ، ويستلزم تكرار المشاهدة فى نفس الظروف ، فكل واقعة من الوقائع العلمية لابد أن تثبت من تجارب متعددة فى ظروف محددة واضحة .

الدور الثانى : تجميع الوقائع ، فإذا كانت من باب واحد لابد أن تكون ناشئة عن قانون طبيعى واحد – أو بمعنى أدق – عن سنة من سنن الله واحدة .

الدور الثالث : استنباط القوانين الفطرية أو الحقائق الكلية المستخلصة من الحقائق ، الجزئية ، أو تفسير الظواهر والربط بينها[1] فى شكل نظريات ومن هنا تنشأ النظرية العلمية .

ولفهم قيمة النظرية العلمية ينبغى التمييز بين الحقائق والظواهر ، فإن العلم يعنى بالظواهر أى كل ما يشاهد حدوثه فى الطبيعة مثل ظاهرة ، انعكاس الضوء من المرايا ، وظاهرة تساقط الأجسام إلى الأرض وظاهرة تمدد الأجسام بالحرارة أما الحقيقة فهى الوصف الصادق الأمين لأية ظاهرة أو جزء من ظاهرة ، ويقتصر أمر تسمية (الحقائق العلمية) بهذا الإسم على مدى الصواب الذى نصف أو نقيس ما يحدث بالفعل ، وكذلك على مدى مايتضمنه وصفنا أو قياسنا من دقة[2] .

مثال ذلك أن قانون الجاذبية الذى أكتشفه نيوتن ، إنما يصف لنا فقط نوعاً من (النظام) الموجود فى الطبيعة ، ولكنه لايصل إلى الحقيقة ، أو إلى جوهر ما يحدث .

الحقائق إذن ليست هى الظواهر ولكن هى أوصافها وتتوقف الحقائق إذن على الأفكار والتصورات التى تعالج بها الظاهرة .

وعلى ذلك يمكن القول بصفة عامة أن تقدم العلوم فى هذا العصر هو فى الحقيقة ، والواقع مجرد تقدم لأفكارنا وتصوراتنا فقط ، أما الحقيقة أو الغاية فالعلم أبعد مايكون عنهما . وآية ذلك أن النظرية العلمية مهما طال عمرها وكثرت

---

(١) نفس المصدر ص٤٢ ، ٤٣ .

(٢) د .الفندى – كتاب الله والكون ص٥٥ – ٥٨ ، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

الوقائع المؤيدة لها ، يكفى لقتلها والقضاء عليها واقعة واحدة تناقضها بحيث لايمكن التوفيق بينهما بحال ، (وفى تاريخ العلم نظريات خرت صرعى بعد أن عاشت قرنا أو أكثر من قرن ، صرعتها حقيقة علمية ناقضتها ولم ينقذها من الموت كثرة الحقائق الأخرى المتفقة معها إذ الغرض من كل هذا الجهاد والعراك فى العلم هو الوصول فى النهاية إلى السنن والقوانين التى تجرى عليها فطرة الكون . والسنة أو القانون العام يجب إلا يؤدى قط إلى باطل وألا يشذ عنه قط فرد أو جزئية فى المجال الذى هو علم فيه[1] .

ونعود إلى استخلاص الدرس المستفاد مما سبق ، إذ يتأكد لنا أن العلم وحده ، لا يسبغ على الكون أى طعم ، ولا يفسر له أى هدف ترتضيه الإنسانية أو ترتاح إليه النفوس مهما كانت غير حائرة ولا قلقة ، فمهمة العلم تقف عند حد وصف الظواهر والكشف عن النظم والقواعد أو القوانين الطبيعية ولكنه يعجز عن أن يستخلص من الكون أية حكمة أو يعطيه معنى يستسيغه الفكر .

ويقول الدكتور الفندى (والدين هو الذى يعطى هذا الوجود تلك المعانى كلها ومنه تنبثق كل المبادىء لأنه الأساس ، وليست المبادىء أو النظم الاقتصادية مثلا هى أساس الشعوب . ولنتذكر بأن علمنا هو للظاهر فقط ، فنردد قول الله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) [الروم : ٧][1]

ولعل أدل القوانين على فكرة الاحتمال أو نسبية الحقيقة فى العلم ، الخطوات التى خطاها العلماء لتفسير حركة الكون ، إذ بلغت هذه الحركة ذروتها فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأصبح يسمى عصر العلماء المهندسين إذ كان مطمعهم الأول أن يصطنعوا نماذج آلية للطبيعة ، وقد نجح وترزتون ومكسويل وغيرهم فى تفسير خواص الغازات على أنها شبيهة بخواص الآلة .

وقد بذلت هذه الجهود أيضا لتفسير خواص السوائل والجوامد على أنها شبيهة ، بالآلات ، وأن لها خواص الآلات ولكن نصيبها من النجاح كان قليلا ، وبذلت

---

(١) الغمراوى : بين الدين والعلم ص ٢١ .

(١) الفندى – الله والكون ص٦٠ – مجمع البحوث الإسلامية .

جهودا فى الضوء والجاذبية ، ولكنها لم تلق أى نجاح ، غير أن هذا الفشل لم يزعزع اعتقاد العلماء بأن الكون يمكن تفسيره فى النهاية تفسيرا آليا ، وكل ما يحتاجون إليه هو بذل مجهود أعظم وعندئذ تظهر الطبيعة غير الحية فى نهاية الأمر سافرة عن آلة كاملة دقيقة فى عملها[1] .

وإلى هنا يمكن القول بأن العلماء قد توصلوا إلى معرفة الحقيقة التى تفسر حركة الكون حينذاك .

ولكن حدث انقلاب فى التفسير الآلى عندما أصبح من الميسور فى أواخر القرن التاسع عشر ، لأول مرة أن يدرس العلماء سلوك جزيئات منفردة أو ذرات أو كهارب بعد أن كانت دراسة المادة منحصرة فى ذات المقادير الكبيرة المحتوية على ملايين الملايين من الجزئيات التى من شأنها أن تسلك مسلكا آليا ، ولكن هذا لا يعنى أن الجزئيات المنفردة تسلك نفس المسلك ، وكشف العلم أن ظواهر معينة كالاشعاع والجاذبية بصفة خاصة قد هزأت بكل ما بذل من محاولات لتفسيرها تفسيرا آليا محضا ، حيث أسفرت التجربة التى أجراها الأستاذ ماكس بلانك لبعض ظواهر الاشعاع ، أسفرت عن معرفة أنه من المستحيل اتصال شرحه المقترن بالتجربة بأية نواح من نواحى التفكير الميكانيكى ، وكان هذا إيذانا بانقضاء العصر الآلى فى العلم ، وفى ضوء هذه الاكتشافات ، الجديدة لم يعد التفسير السابق معبرا عن الحقيقة ، واضطر العلماء إلى البحث عن تفسير جديد .

وقد عبر السير جيمس عن نتيجة هذا التحول الذى حدث فى ميدان العلم بقوله : إن النظرية الحديثة تنطوى على ما يسمى (قاعدة عدم قابلية التحديد) إلى جانب اعتبارات أخرى حملت كثيرين من علماء الطبيعة على أن يفرضوا عدم وجودالجبرية فى الحوادث[2] .

بعد هذه الفكرة الموجزة عن العلم ومنهجه ، سنبحث فى موضوع آخر ، لبيان دور ، علماء المسلمين فى الإسهام فى المنهج العلمى ، وتمهيدا له ينبغى أن تعرف كيف نقضوا المنطق الأرسطاليسى باعتباره المنهج الذى قامت عليه فلسفة اليونان وحضارتهم .

---

(١) سير جيمس جينز - الكون الغامض ص١٧ ، ١٨ - ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى - راجعة د على مصطفى مشرفة المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٢م .

(٢) الكون الغامض ص ٢٧ .



الفصل الثانى

نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسططاليسى

لقى المنطق الأرسططاليسى معارضة عنيفة من جانب الفقهاء والمحدثين وظل الأمر كذلك إلى عصر الغزالى (٥٠٥هـ) أول مَازِج بين المنطق وعلوم الشرع ، ولهذا فقد جوبه بنقد شديد نجد التعبير عنه فى فتوى ابن الصلاح (٦٤٣هـ) – عالم الحديث الشهير فقد سئل عن (الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما – هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أولا فى اثبات الأحكام الشرعية ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أولا ؟ وما الواجب على من ثلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به . وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها واقرائها والتصنيف فيها – فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن (المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر ، شر ، وليس الأشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر ما يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها)[1] .

وعن النقطة الثانية عن استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية أجاب بأن ذلك من المنكرات المستبشعة ، وليس بالأحكام الشرعية

---

(١) فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص٤٢ مكتبة ابن تيمية – الطالبية بالهرم .

افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطق من أمر الحد والبرهان ، ففقاقيع قد اغنى الله كل صحيح المذهب لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان .

كان الهجوم إذن شديدا ضد المنطق والمشتغلين به ، وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيرا عن اتجاه عام غالب بين العلماء .

ثم بدأ الهجوم على المنطق الأرسطاليسى يأخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية شكلا أكثر ايجابية وفعالية ، لأنه لم يكتف بتحريم الاشتغال به وذمه بل نقده نقدا منهجيا يقوم على أسس منطقية ليبرهن على أن هذا المنطق لايخالف صحيح المنقول فحسب بل يخالف صريح المعقول .

والحق أن أستاذنا الدكتور النشار رحمه الله تعالى كان سباقا فى إلقاء الضوء على نقد علماء المسلمين من الأصولين للمنطق الأرسطاليسى حيث كشف الدور الذى أداه علماء أصول الفقه عندما عارضوا هذا المنطق فى مباحثه كلها فى الحد والقياس والبرهان وكيف أقاموا منهجهم على أساس تجريبى فكانوا أسبق من « جون ستيوارت مل وبيكون » مع اختلاف طبيعة المشكلات باختلاف العصور والأزمنة والبيئات بطبيعة الحال ، حيث نقل علماء الغرب مناهج المسلمين التجريبية وطوروها ووصلوا بها إلى ما وصلوا إليه الآن . ولكن الأساس الجوهرى كان منقولا عن المسلمين حيث عرف علماء الإسلام دور التجربة فى البحث العلمى وعالجوا خطواته من حيث المشاهدة والملاحظة وإجراء التجارب وغيرها من الخطوات التى لابد منها فى إجراء البحوث العلمية فى الطبّ والصيدلة والفيزيقيا والكيمياء وغيرها .

ولكن دورنا فى هذه الدراسة سيقتصر على التعريف بعلم أصول الفقه كمنهج تفرد به المسلمون ثم نبحث بعد ذلك الأصول المنهجية المتصلة بدوافع ابن تيمية الدينية التى أدت به إلى المتابعة النقدية للمنطق اليونانى فى قضاياه وخشيته على

استخدام الحدود والأقيسة المنطقية على الشريعة حيث كانت هذه الطرق محدودة بتصورات وعقائد الفلاسفة اليونانيين بينما استخدم المشرع طرقا أخرى كبراهين وأدلة عقلية لم يعرفها منطق أرسطو كالآيات وقياس الأَوْلَى .

نشأة علم أصول الفقه ومنهجه فى البحث :

بدأ المسلمون البحث فى المسائل العلمية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية ، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه - قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين[1] .

لذلك يجب أن نتلمس المنهج الأصولى - لاعند الشافعى والأحناف قبله فحسب - بل فى عصر الصحابة رضى الله عنهم ، فابن عباس رضى الله عنهما وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الاخرين فكرة المفهوم . وفكرة القياس - وهى غاية الأصولى كقياس الاشباه بالنظائر ، والأمثال بالأمثال ، بل إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى ﷺ فى العلل[2] .

وجاء الشافعى رحمه الله فصاغ علم الأصول فى منهج عام مستقل صادر عن فكر خاص ، وهو اتجاه عقلى علمى يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها .

ويذكر ابن خلدون أن هذا العلم - أو الفن كما يسميه - من الفنون المستحدثة فى الملة ، ويعلل ذلك بأن السلف استغنوا عنه بما عندهم من الملكة اللسانية واستفاضة النصوص الشارحة لما قابلوه من مسائل ومن ثم فلم تكن لهم حاجة إلى الاجتهاد .

ويمكن أن نفهم من النص الذى أورده ابن خلدون ان هذا العلم ينقسم موضوعه إلى قسمين :

---

(١) د .على سامى النشار - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٥٤ .
(٢) مقدمة ابن خلدون ص٤٥٤ ، ط المكتبة التجارية .

الأول – قسم لغوى ، أى مباحث الدلالة اللغوية .

والثانى – فيمثل القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصا ، فمنهم أخذ معظمها ، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم به .

ويقول ابن خلدون (ثم ان النظر فى القياس من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام .. أو وجود ذلك الوصف والفرع من معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه) .

ودون التوسع فى شرح أصول الفقه من حيث القوانين التى يستند إليها وطرق الاستدلالات العقلية ، فاننا نتحدث عنه بالقدر المحدد لغايتنا لاثبات انفراد المسلمين بمنهج عقلى كان أساسا للمناهج التجريبية التى لم تعرفها أوربا قبل اتصالها بعلماء المسلمين ، فقد أثبتت الدراسة المقارنة لأستاذنا الدكتور النشار – رحمه الله تعالى – ان الأصوليين أرجعوا القياس – قياس الغائب على الشاهد – إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين ، أو قانونين ، هما :

١ – فكرة العِلِّيَّة أو قانون العلِّيَّة فحكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار .

٢ – قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، أى القطع بأن علة الأصل موجودة فى الفرع فإذا وجدت انتجت نفس المعلول .

قام إذن القياس الأصولى على هاتين الفكرتين اللتين أقام « جون استيوارت مل » استقراءه العلمى عليهما ، الاستقراء الذى يصل به إلى العلاقات الثابتة ، أى القانون الطبيعى .

والحديث يحتاج لاستكماله أن نعرف أولا بأصول الفقه .

التعريف بعلم أصول الفقه :

يقول الخوارزمى (أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة : كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ ، واجماع الأمة . والمختلف فيه ثلاثة القياس والاستحسان والاستصلاح .

فأما كتاب الله سبحانه فإنه سبيل الفقيه أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والاباحة والحظر ونحوها مما شرح فى التفاسير وكتب أصول الدين .

وأما سنة رسول الله ﷺ ، فهى ثلاثة أضرب أحدها القول ، والثانى الفعل ، والثالث الاقرار) .

ويمضى الخوارزمى فى الشرح ، فالقول ما روى عنه ﷺ أنه قاله ، والفعل ما روى عنه ﷺ أنه فعله ، والاقرار ما روى عنه ﷺ أنه أقر عليه قومه و لم ينكر عليهم .

ثم من الاخبار (خبر التواتر) وهو ما رواه جماعة من الصحابة ، وقد اتفق عامة الفقهاء على قبوله . ومنها ما هو (خبر الواحد) وهو مايروية الرجل الواحد من الصحابة وأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط يطول الكلام بذكرها .

ومن الحديث ما هو موصول وهو الذى يسنده إلى النبى ﷺ واحد عن آخر من غير أن ينقطع . والمرسل والمنقطع ما يرويه أحد التابعين الذين لم يروا عن النبى ﷺ ، مثل الحسن البصرى وابن سيرين وسعيد بن المسيب ، ويقول قال النبى ﷺ من غير أن يذكر من حدثه به عنه ، وقد قبله كثير من العلماء وزيفه بعضهم .

وأما الإجماع فهو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار وكذلك اتفاق العلماء فى الأمصار فى كل عصر دون غيرهم من العامة .

وأما القياس فقد قال به جمهور العلماء غير داود بن على الاصفهانى ومن تبعه .

والقياس نوعان ، قياس علة وقياس شبه ، فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة وقياس الشبه أن لا تجمع المقيس والمقيس به علة ولكن يقاس به على طريق التشبيه ، وكثير من الفقهاء لايفرقون بينهما .

وطرد العلة هو أن تجعل مطردة فى جميع معلولاتها .

وأما الاستحسان فهو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه ولذلك سموا أصحاب الرأى .

وأما الاستصلاح فهو ماتفرد به مالك بن أنس وأصحابه .

والحق أن الخوارزمى[1] قد اكتفى بالتعريف الكلى ، أما التفاصيل فيرجع فيه إلى الكتب المتخصصة ، أى كتب أصول الفقه .

غير أننا نلحظ انه أشار أيضا إلى الحديث النبوى وأنواعه ، والحق أن علم مصطلح الحديث من العلوم الإسلامية التى تتفرد بها الأمة دون غيرها من الأمم السابقة واللاحقة ، حيث اعتمد علماء الحديث على منهج يتميز بالدقة المتناهية ويراعى فيه قواعد الضبط فى السند واشتراط العدل والثقة والأمانة فى أحوال الرجال ، وانه لما يثير الإكبار نحو هؤلاء العلماء الذين بلغوا غاية ما يمكن أن يصل إليه الجهد البشرى فى مراعاة منهج النقل الصحيح . كل هذا معروف ومدون ويشهد به علماء غير المسلمين قبل المسلمين ، وهى تدل بحق على أن علماء الأمة من الجهابذة قد وضعوا منهجا بلغ الغاية ، فحفظ سنة الرسول ﷺ ، كما قام بعضهم – كشيخ الإسلام ابن تيمية – فوقف ازاء المنهج اليونانى معارضا بشدة ، وكما سيظهر جليا فى الصفحات القادمة :

نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى :

تتسم أبحاث ابن تيمية المنطقية بالحيوية والجدة لأنه لايناقش القضايا المنطقية بأسلوب المنطقيين ، بحيث يقتصر على التعريف بالحدود والقضايا وغيرها بطريقة رياضية جافة ، ولكنه يعرض ذلك من خلال أبحاث متعددة يتعرض فيها للتعريف بطبيعة الناس واختلافاتهم فى طرق المعرفة باختلاف العقول والقدرات الذهنية والميول ، كما يهتم بصفة خاصة بابراز طرق الاستدلال الشرعية فى المسائل الفقهية وأمور العبادات ليثبت أن الأنبياء والرسل عليهم السلام دلوا البشر عليها بأيسر السبل ، وأن الالتجاء إلى وسائل أخرى قد تعرقل طرق المعرفة الميسرة لكل البشر . ويقصد بذلك الطرق التى صطنعها متأثرين بالمنطق اليونانى .

---

(١) الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف) – مفاتيح العلوم ص٨٦ ، ط المنيرية ١٣٤٢هـ .

ومن هنا فإن الالتواء بطرق الاستدلال وتعقيدها قد يكون بسبب مرض القلوب أو النفوس ، لابسبب عدم وضوح الأدلة العقلية الشرعية التى أتى بها الأنبياء والرسل ، حيث خلق الله تعالى الناس وزودهم بالقدرات على المعرفة والتعليم .

لهذا فإنه يقرر أن السفسطة قد تعرض لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص فى بعض المعارف – ونلحظ هنا استخدام للفظ (البعض) فى كل الأحوال – فان أمراض القلوب كأمراض الأجسام ، فكما أنه ليس فى الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض ، فليس هناك أيضا من يجمع بين الجهل التام وفساد الاعتقاد وفساد القصد . بل قد يوجد فى الناس من هو مريض ببعض الأمراض ، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض ، وهؤلاء المرضى لاينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم[1] .

ومن رأيه استحاله وجود أناس ينكرون جميع الحقائق والعلوم ، إذ لايتصور أن يعيش أحد من بنى آدم – بل ولا من الحيوان ! ! – من جحد جميع الحقائق والشعور بها . فإن الإنسان مدنى بالطبع ، فلابد أن يعرف الناس بعضهم بعضا ، ويعرف الإنسان جوعة وشبعة ، وعطشه وريه ، ولذته وألمه ، ويميز بين ما يأكله ومالا يأكله ، وما يلبسه ومالا يلبسه ، وبين مسكنه ومسكن جاره ، وبين الليل والنهار ، وغير ذلك من الأمور التى هى ضرورية فى الحياة .

أما طائفة (السمنية)[2] فإنهم أنكروا فقط وجود مالا يمكن الإحساس به ، لم ينكروا وجود مالا يحسونه هم به ، وهم من عقلاء الهند وحكمائهم وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام ، فلا يتصور أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده ، فلا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها . فإن هذا ليس عليه أحد من بنى آدم بل بنو آدم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة ، وما غاب عنهم علموه بالأخبار ، فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار[3] .

---

(١) ابن تيمية – الرد على المنطقيين ص ٣٣٠ .
(٢) وهي طائفة لاتعترف إلا بالمحسوس .
(٣) ابن تيمية – الرد على المنطقيين ص٣٣٠ ، ٣٣١ .

ويستند ابن **تيمية** فى معارضته للمنهج الارسطاطاليسى - كما سيأتى - إلى عدة عوامل منها :

أن المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لايحتاج إليه طلاب العلم ولا يتوقف طلب العلم على ضرورة معرفته أو معرفة اصطلاحات اللغة اليونانية[1] وهى ألفاظهم التى يعبرون بها عن معانيهم ، ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى تعلم اللغة العربية ، لأن المعانى فطرية عقلية لاتحتاج إلى اصطلاح خاص . والعربية هى أشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان ، المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف .

أما الحجة القائلة بأن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين والمعانى التى توزن بها العلوم ، فمردود عليها بأن المجهولات لاتعرف إلا بالمعلومات ، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ماجهلوه بما علموه . وهذا من الميزان التى أنزلها الله تعالى حيث قال ﴿ **الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان** ﴾ الشورى١٧ . وقال ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان** ﴾ الحديد٢٥ .

وهذا موجود عند الأمة الإسلامية وغيرهم من الأمم التى لم تسمع قط بمنطق اليونان ، فعلم ان الأمم غير محتاجة إليه ، لاسيما الأمة الإسلامية التى تعرف الأحكام الدينية من الشرع وحده وهنا يخطىء من ينقد علم أصول الفقه أو يساوى بينه وبين المنطق .

ويعترض ابن تيمية على الحجة القائلة بأن صاحب المنطق ينظر فى (جنس الدليل) كما أن صاحب أصول الفقه ينظر فى الدليل الشرعى) فيميز بين ماهو دليل شرعى وما ليس بدليل شرعى ، وينظر فى مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض . وفى ضوء هذا التمييز فان صاحب المنطق ينظر فى

---

(١) مثل الفاظ (فيلاسوفيا) ومعناه باليونانية حب الحكمة ، أو سوفسطيقا - أى السفسطة أو المغالطة ، أو انولوطيقا - القياس والبرهان - أو اثولوجليا - وهو علم الأخلاق وتكوينها أو قاطيغورياس - هى المقولات العشر ، أو ايساغوجى ومعناه (المقدمة) .

(الدليل المطلق) الذى هو أعم من (الشرعى) ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل . وبذلك يصبح نسبة المنطق إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر ، وموازين الأموال إلى الأموال ، وموازين الأوقات إلى الأوقات ، وكنسبة الذراع إلى المذروعات .

ولكن الشيخ يثبت أيضا أن علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء يرون أن ذلك باطل أيضا ، فإن المنطق لايميز بين الدليل وغير الدليل ، لا فى صورة الدليل ولا فى مادته ، ولا يحتاج أن يوزن به المعانى ، بل ولا يصح وزن المعانى به على ما هو عليه ، وأن كان فيه ما هو حق فلابد فى كلام كل مصنف من حق ، بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها[1] .

ويبدو هنا أنه ينقد الذين أخذوا بالمنطق فى العالم الإسلامى فى العصور المتأخرة كابن حزم والغزالى ، ويدافع عن علم أصول الفقه ودوره فى استنباط الأحكام الشرعية ، مع استقلاله التام عن منطق اليونان . وسنقف بعد قليل على بيان الحدود الشرعية التى لانحتاج فى معرفتها إلا للرجوع للشرع وحده .

كذلك نفى شيخ الإسلام نفيا قاطعا وصف المنطق اليونانى بأنه الميزان العقلى الذى ، أنزله الله تعالى للأسباب الآتية :

أولا : أن الله تعالى أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان ، فى عهد نوح وابراهيم وموسى وغيرهم ، وهذا المنطق اليونانى وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة ، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به ؟

ثانيا : أن أمتنا أهل الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية ، و لم تسمع سلفا يذكر هذا المنطق اليونانى وإنما ظهر فى الإسلام لما عربت الكتب الرومية فى عهد دولة المأمون أو قريبا منه .

ثالثا : مازال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون

---

(١) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ١٧٩ - ١٨٠ .

إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية[1] .

ويلجأ ابن تيمية للقرآن الحكيم ليستخلص منه طرق الحجاج العقلى مستندا إلى ما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم ، فقد ذكر الله تعالى فى كثير من السور المناقشات التى كانت تدور بين الملوك والعلماء من جهة والرسل من جهة أخرى ، ولذلك فقد أعلمنا القرآن بما دار مع المعاندين فذكر فى كتابه فى غير موضع ، فرعون ، والذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ، والملأ من قوم نوح وعاد وغيرهم من المستكبرين ، المكذبين للرسل ، وأخبرنا بقول علمائهم كقوله تعالى ﴿ **فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ماكانوا به يستهزئون . فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، سنة الله التى قد خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون** ﴾ . سورة غافر آية ٨٣ -٨٥ .

وقال ابن عباس (كل سلطان فى القرآن فهو حجة) ، وقد قصت لنا سورة (غافر) من حال مخالفى الرسل من الملوك والعلماء مثل أقوال الفلاسفة وعلمائهم ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة . وكذلك فى سورة الأنعام والأعراف وعامة السور المكية وطائفة من السور المدنية ، فإنها تشتمل على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس لهم ، وذكر قصصهم وقصص الأنبياء وأتباعهم معهم ، فقال سبحانه : ﴿ **ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولاأبصارهم ولا أفئدتهم من شىء اذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ماكانوا به يستهزئون** ﴾ سورة الأحقاف آية٢٦ .

فكيف يترك المسلمون هذه الحجج العقلية ويلجئون إلى منطق اليونان ؟ لقد أغناهم الله عز وجل بالميزان التى أنزلها الله مع الكتاب حيث قال ﴿ **الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان** ﴾ . وقال ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم**

---

(١) السيوطى - صون المنطق والكلام ج٢ ص٥٧ - ١٨٥ تحقيق د . على سامى النشار وسعاد عبد الرازق ط البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٠ .

الكتاب والميزان ﴾ الحديد آية٢٥ ، وهى ميزان عَادِلَةٌ[1] تتضمن اعتبار الشىء بمثله وخلافه ، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله فى فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف .

والقرآن والحديث مملوء من هذا ، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، وينكر على من يخرج عن ذلك ، كقوله **﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾** الجاثية٢١ وقوله **﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾** القلم ٣٥ / ٣٦[2] .

---

(١) وقد سبقه الغزالى فى الاستشهاد بهذه الآية ذاكرا خمسة موازين ولكن الدراسة المقارنة تثبت انها هى بعينها موازين اليونان من أرسطية ورواقية و لم يبتدع لتلك الموازين ألا اسمها دون موضوعها ، وقال عنها انها الموازين التى أنزلها الله تعالى فى كتابه . وقد تتبعها صديقنا الاستاذ الدكتور محمد سليمان داود وتبين له صحة ما ذهب اليه ابن تيمية بقوله (انها منطق اليونان بعينه غير عبارته) ص ٢٧٥ ، ص٣٣٤ .

د . محمد سليمان داود – نظرية القياس الاصولى ص ٢٧٥ ، ٣٣٧ (منهج تجريبى إسلامى) – دراسة مقارنة ، ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .

وفى دراسته المتازة بهذا الكتاب تبين أن علماء أصول الفقه أقاموا قيسا جعلوا منه منهجا لمعرفة مسائل عملية فى الشريعة الإسلامية ، و لم يكن هذا البناء على الأرجح (القياس الأرسطى) بل كان سابقا لعملية الهدم ، واقام بعض فلاسفة أوروبا المحدثين مناهج لمعرفة مسائل فى الكون ، وكان هذا البناء الجديد عندهم تاليا لهدم القديم ، وبذلك كان الأصوليون سابقين لفلاسفة أوربا فى الهدم كما كانوا أيضا سابقين لهم فى عملية البناء .

وقد خصص الفصل الثالث من كتابه لهذه الدراسة المقارنة المبتكرة مبرهنا على صحة النتيجة السالفة (ص٣٤٧ إلى ص٣٩٥) .

(٢) فتاوى ابن تيمية ج٩ ص٣٨ – ٣٩ .

نقد الحدود والقضايا المنطقية

يعد ابن تيمية من أبرز علماء المسلمين الذين تصدوا للفلسفة اليونانية بعامة ولمنطقها بخاصة وقد قصد من مهاجمة المنطق الأرسطاليسى نقده للاتجاهات العقلية المنحرفة من كلامية وفلسفية وغيرها ، اذ لايفصل فى نقده بين بيان تهافت المنطق وبيان الانحرافات فى الموضوعات التى بحثوها باستخدامه ، فكانت تصوراتهم منحرفة عن عقيدة الإسلام ومنهج الأوائل .

ويرتكز فى نقده للفلاسفة على نقده لمنطقهم باعتباره منهجهم فى النظر والاستدلال ، ثم ينتقل من المنهج ونظرية المعرفة إلى النتائج التى وصلوا إليها فيهدمها الواحدة تلو الأخرى مستخدما طريقة القرآن الاستدلالية ، اذ رآه أظهر مايكون فى فكرة (الميزان) وقياس الأَوْلَى . وهو صاحب الرأى القائل بأن الأدلة المستمدة من القرآن والسنة أدلة شرعية عقلية فهى شرعية لأن الشرع أرشد إليها واستخدمها ، وعقلية لأنها تتفق مع بديهيات العقول والفطرة السلمية ، بينما برهن على أن الأدلة التى سماها المناطقة ، عقلية لاتستقيم بعد مناقشتها وتحليلها امام الموازين العقلية السلمية[1] .

وكما نجح منهجه فى الرد على معاصريه من الفلاسفة والمتكلمين وأرباب النظر المخالفين للحجج الشرعية فإنه يظل كذلك عندما نستخدمه الآن فى بحث موضوعات هى مثار اهتمام المفكرين والفلاسفة كقضايا الألوهية والنبوة والميعاد والمبادىء الأخلاقية ونظرية المعرفة بين الحس والعقل والتجربة والنظر للتاريخ . ونحن نرى أن معارضة ابن تيمية للاتجاهات العقلية المنحرفة مازالت صالحة لمواجهتها فى عصرنا الذى طغت فيه التفسيرات المادية والعقلانية فكما استمد معاصروه أدلتهم من فلاسفة اليونان مباشرة بعد التعديل والتبديل ، فإن هذه الفلسفة لازالت مسيطرة على الفكر الأوربى الباسط جناحيه على العالم من خلال دروب متعددة ثقافية وسياسية واقتصادية واعلامية .

---

(١) ينظر إلى كتابنا « منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين » . مطبعة دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

ولانريد الاسترسال الآن فى أوجه التعارض بين مناهج المسلمين ومناهج الغرب ، حيث أننا سنعرض فيما بعد لأدلة الباحثين **الذين** أثبتوا أن المسلمين أسبق فى ابداع المنهج التجريبى ، ونقتصر هنا على ابراز **قاعدة منهجية أساسية فى علوم الدين** تنبه إليها شيخ الإسلام إذ ليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر بل. الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التى يتم بها دين الله علما وعملا ، لذلك فقد اهتم عالمنا أكثر ما اهتم بتقويض دعائم منطق أرسطو متخذا لذلك سبيلين : أحدهما نقد الحد أى مبحث التصور ، والثانى نقد القضايا أى مبحث الاستدلالات .

أولا : نقد الحد :

كان شيخ الإسلام حريصا على تحرير العقل من قيود المنطق اليونانى المصطنعة والتى تكبله بالاغلال وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف .

وهذه القيود قد وضعها المناطقة اما فى تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية وأوهموا الناس بأن الفكر الإنسانى لايعمل إلا فى إطارها .

وهنا يقسم المعارف بالإجمال إلى عامة وخاصة فالعامة لاتحتاج إلى تقييدها بحدودهم لأنها معروفة ، والخاصة معروفة لدى المتخصصين فيها فى العلوم والصناعات والحرف المختلفة ، وهى أيضا لاتحتاج إلى استعمال الحدود المنطقية للتعريف بها .

أما الأمور التى تحتاج إلى تعريف وبيان فيكفى فى التعريف بها استخدام الأشباه والنظائر ، وعندئذ يدركها السائل ، وهى أيضا لاتحتاج إلى الحد المنطقى ، فضلا عن الحدود الشرعية الغنية بذاتها عن تعريف من خارج الشرع .

وفيما يلى مقتطفات مختصرة من نصوص ابن تيمية فى هذا الصدد :

يرى شيخنا أن الذى ذكره المناطقة فى الحدود منها ماهو موجود فى سائر مايريدون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل ، لكن منها ماهو بين لكل أحد

كالأمور العامة ومنها ماهو بين لبعض الناس ، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أمورا لايعرفها غيرهم فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التى يعم علمها بالنسبة إلى العموم .

وأما الأمور التى تخفى فمجرد الحدود لاتفيد تعريف حقيقتها بعينها وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهى .

والتحقيق السديد فى مسألة التحديد هو القول فى جواب (ماهو ؟) المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال (ماكذا ؟) كما يقول (ماالإنسان ؟) أو (ماالثلج ؟) .

فهذا الإسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال ، اما أن يكون السائل غير عالم بمسماه واما أن يكون عالما بمسماه .

فالأول كالسائل عن اسم فى غير لغته أو عن اسم غريب فى لغته أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه ، مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية ، والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية .

ومن هذا القبيل ذكر غريب القرآن ، والحديث وغيرهما ، بل وتفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام وهذا الحد – يتفق المناطقة أنه من (الحدود اللفظية) مع أن هذا هو الذى يحتاج إليه فى اقراء العلوم ، بل فى قراءة جميع الكتب بل فى جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك . ولا يحتاج إلى معرفة الحدود المنطقية[1] .

ونسير بعد ذلك على خطى شيخ الإسلام فى نقده خطوة خطوة ، حيث يعرفنا بالحد عند المناطقة وينقده ، ويعرفنا أيضا بالحدود الشرعية التى لاتحتاج إلى الحدود المنطقية وينتهى إلى التعريف الذى يرتضيه للحد بعد الشرح والتعليل .

(١) ابن تيمية – الرد على المنطقيين ص ٤٨ ، ٤٩ .

الحد وصوره ، وتعريفه الصحيح :

يأخذ الحد فى المنطق الصورى أحد الصور الثلاثة ، فهو اما حقيقى أو ، رسمى أو مرادف . فالحد ماكان بالجنس والفصل كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق . والرسم ماكان بالجنس والخاصة كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك أو منتصب القامة والمرادف : كتعريفه بأنه بشر أو آدمى[1] .

وقد تعرض التعريف بالماهية عند أرسطو لأشد النقد بواسطة شيخ الإسلام ابن تيمية اذ رأى أن التعريف بالماهية لايعبر عن حقيقة الحدود (فالإنسان) ، قد يخطر له (الإنسان) ولا يستحضر شيئا من صفاته ، فهذا تصوره مجملا ، وقد يخطر له مع ذلك أنه (ناطق) كما قد يخطر له مع ذلك انه (ضاحك) واذا تصور (الحيوان) قد يخطر له أنه (حساس) كما قد يخطر له أنه متحرك بالارادة وكما يخطر له أنه (متألم أو متلذذ) وأنه (يحب ويبغض) واذا تصور أن الإنسان حيوان ناطق ولم يتصور الحيوان مفصلا . فما من صفة لازمة الا ويكمن وجودها فى التصور المفصل وحذفها فى التصور المجمل)[2] .

كما يورد الحجج التى يعترض بها البعض على تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، اذ يمكن نقضه بذكر (الملك) بأنه ناطق أيضا وعندما زاد ، متأخرو المناطقة لفظ (مائت) ، فقد رأى ابن تيمية أن هذه الزيادة فاسدة فان كونه (مائتا) ليس بوصف ذاتى له ، اذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا هو صفة لازمة فضلا عن أن تكون ذاتية ، فان الإنسان فى الآخرة هو (إنسان كامل) وهو (حى أبدا)[3] .

وبعد أن استبعد ابن تيمية إمكان الإجابة عن السؤال (ماهو ؟) ببيان ماهية المسئول عنه ، رأى أن المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال

---

(١) ابن تيمية نقض المنطق ص ١٨٣ ، تصحيح حامد الفقى - مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م .

(٢) الرد على المنطقيين ص٤١٩ .

(٣) الرد على المنطقيين .

(ماكذا) أو (ماالإنسان ؟) أو (ماالثلج ؟) فهذا الإسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال ، اما أن يكون السائل غير عالم بمسماه – كالسائل عن اسم فى غير لغته أو عن اسم غريب فى لغته أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه ، مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية .

وإما أن يكون عالما بمسماه – كالحدود الشرعية – وهذه الحدود معرفتها من الدين ، ففى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ثم قد يكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى ﴿ **الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله** ﴾ التوبة٩٧ ، والذى أنزله على رسوله فيه ماقد يكون الإسم غريبا بالنسبة للمستمع كلفظ (قسورة) و (عسعس) وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهورا لكن لايعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الاجمال كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الاجمال فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع الا من جهة الرسول ﷺ وهى التى يقال لها الأسماء الشرعية ، كما سيأتى تفصيلا عند الحديث عن الحدود الشرعية .

فالتعريف بالحد اذن لدى ابن تيمية هو تعريف بالوصف ، فإنه لابد أن يذكر من الصفات مايميز الموصوف والمحدود من غيره ، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ماليس منه .

وبعبارة أخرى فان الحد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه الإسم ، فان الذهن قد يكون غافلا عن الشىء ، فإذا سمع اسمه أوحده أقبل بذهنه إلى الشىء الذى أشير إليه بالإسم أو الحد فيتصوره ، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الإسم وهذا هو الصواب وهو (التمييز بين الشىء المحدود وغيره)[1] ويحصر الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة فى ثلاثة أصناف :

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩

(أ) منها مايعرف حده بـ(اللغة) كأسماء القمر والكوكب ونحو ذلك .

(ب) ومنها مالا يعرف الا بـ(الشرع) كأسماء الواجبات . الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا والميسر الخ ... .

(ج) ومنها مايعرف بالعرف العادى وهو عرف الخطاب باللفظ كاسم البيع والقبض والحوالة ونحو ذلك .

معرفة الحدود الشرعية لاتحتاج إلى الحدود المنطقية :

وهذه الحدود معرفتها من الدين ، فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين ، وقد تكون فرض كفاية . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى : ﴿ **الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر الا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله** ﴾ التوبة٩٧ .

والذى أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الإسم غريبا بالنسبة إلى المستمع ، كلفظ (قسورة) و(عسعس) وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهورا ، لكن لايعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال كاسم (الصلاة) و(الزكاة) و(الصيام) و(الحج) فإن هذه ، وان كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الاجمال ، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع الا من جهة الرسول ﷺ . وهى التى يقال لها (الأسماء الشرعية) .

كما إذا قيل (صلاة الجنازة) و(سجدتا السهو) و(سجود الشكر) و(الطواف) هل تدخل فى مسمى (الصلاة) فى قوله ﷺ « مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » ؟

وكذلك اسم (الخمر) و(الربا) و(الميسر) ونحو ذلك . تعلم اشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر . فإنه قد يكون الشىء داخلا فى اسم (الربا)و(الميسر) والإنسان لايعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك ، شرعى أو غيره .

ومن هذا قول النبى ﷺ ، لما سئل عن حد (الغيبة) فقال (ذكر أخاك بما يكره) فقال له : أرأيت (إن كان فى أخى ما أقول) فقال « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ماتقول فقد بهته » .

وكذلك قوله لما قال « لايدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر » فقال رجل « يارسول الله ، ان الرجل منا يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا أفمن الكبر ذلك ؟ فقال – لا ، الكبر بطر الحق ، وغمط الناس » .

وكذلك لما قيل « ما الإسلام ؟ وما الإيمان ؟ وما الإحسان ؟ » .

إلى غير ذلك من الأمثلة التى تدخل تحت (حد بحسب الإسم) والمقول فى جواب (ماهو ؟) .

وقد يكون اسما مرادفا ، وقد يكون مكافيا غير مرادف بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى . كما إذا قال (ما الصراط المستقيم ؟) فقال هو (الإسلام) أو (إتباع القرآن) أو (طاعة الله ورسوله) . و(العلم النافع والعمل الصالح) أو (ما الصارم ؟) فقيل هو (المهند) أى السيف .

وقد يكون الجواب بـ(المثال) كما إذا سئل عن لفظ (الخبز) ورأى (رغيفا) فقال (هذا) فان معرفة (الشخص) يعرف منه (النوع)[1] .

واذا سئل عن (المقتصد) و(السابق) و(الظالم) – كما فى سورة فاطر ﴿ **فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات** ﴾ آية٣٢ فقال : « المقتصد يصلى الفريضة فى وقتها ، ولا يزيد و(الظالم) الذى يؤخرها عن الوقت و(السابق) الذى يصليها فى أول الوقت ، ويزيد عليها النوافل الراتبة ، ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد المصلى فى أول الوقت ، وفى أثنائه ، والمؤخر عن الوقت ، لكن لم يكن يعرف أن هذه الأمثلة الثلاثة (الظالم) و(المقتصد) و(السابق) . فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من (المقتصر على الواجب) و(الزائد عليه) و(الناقص عنه)[2] .

(١) الرد على المنطقيين ص ٥٠ ، ٥٢ .
(٢) الرد على المنطقيين ص ٥١ ، ٥٢ .

أضف إلى ذلك بصفة عامة أن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين ، وهنا يسهب ابن تيمية فى الشرح وضرب الأمثلة مدافعا عن ذاتية الشريعة فى جوهرها واصطلاحاتها وتعريفها ولا تحتاج إلى المنطق اليونانى .

والأمثلة كثيرة : منها العلم بجهة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال ، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التى كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها ، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر .

ويسهب ابن تيمية فى شرح خطوط الطول والعرض ويعكس بذلك المعلومات الجغرافية المعروفة لدى المسلمين حينذاك[1] وينتهى إلى الموافقة على امكان أن تفرض بلدة ويجعل (الطول) شرقيا وغربيا ، كما فعل بعضهم حيث جعل (مكة) – شرفها الله تعالى – هى التى يعتبر بها (الطول) لأنها باقية محفوظة محروسة وجعل (الطول) نوعين – شرقيا وغربيا .

كل هذا علم صحيح حسابى يعرف بالعقل ، لكن – مع هذا – معرفة المسلمين بقبلتهم فى الصلاة ليست موقوفة على هذا ، بل قد ثبت عن صاحب الشرع – صلوات الله عليه – أنه قال (ما بين المشرق والمغرب قبلة) ، ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بـ(القطب) ولا (الجدى) ولا غير ذلك . بل إذا جعل من بالشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق عن شماله كانت صلاته صحيحة ، فان الله انما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام . وفى الحديث (المسجد قبلة مكة ، ومكة قبله الحرم ، والحرم قبلة الأرض ولهذا لم يعرف عن الصحابة انهم ألزموا الناس فى الصلاة أن يعتبروا (الجدى) من النجوم .

---

(١) ويذكر ابن تيمية أنه مما أجمع عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين كرية الافلاك واستدارتها ، لا يعرف بينهم نزاع فى أن الفلك مستدير ، وقد حكى اجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، فى مثل قوله تعالى ﴿ **كل فى فلك يسبحون** ﴾ يس ٤٠ قال ابن عباس رضى الله عنهما « فى فلكه مثل فلكه المغزل » ص٢٦١ .

وكذلك أيضا الهلال ، فإن الشارع جعله معلقا بالرؤية فقال « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .

وهكذا أمر الفجر فان الزمان يوم ، وأسبوع وشهر وعام ، فأما اليوم فيعلم بالحس والمشاهدة وكذلك الشهر والعام يعرف بالعدد فى القمرية وبالرؤية فى الشمسية قال تعالى ﴿ **ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا** ﴾ الكهف – الآية٢٥ كانت ثلثمائة شمسية وثلثمائة وتسع هلالية .

وأما الأسبوع فليس له حد يعرف بالحس والعقل ، وإنما عرف بإخبار الأنبياء أن الله تعالى خلق هذا العالم فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا فى الأسبوع يوما لعبادة الله وحده ، ويكون ذلك سببا لحفظ الأسبوع[1] .

ثانيا : نقد القضايا :

لقد أثبت ابن تيمية بمناقشاته المستفيضة أن ما يسميه المناطقة بالمواد اليقينية التى اعتبرت مقدمات كلية للبرهان فى القضايا المنطقية – ليست كلية على الاطلاق ، كالحسيات والمجربات والتواترات ، ونراه هنا يتطرق إلى قضايا دينية هامة لكى يثبت أن طرق الاستدلال أكثر من أن تحصيها قضاياهم (فان البرهان شرطوا له مادة معينة وهى « القضايا » التى ذكروها وأخرجوا من « الأوليات » ماسموه « وهميات » وما سموه « مشهورات » ، وحكم الفطرة بهما – لاسيما ما سموه وهميات أعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التى جعلوها مواد البرهان)[2] .

وسنجمل آراءه فى الرد على المنطقيين حول يقينية الأخبار المتواترة ، والقضايا العلمية التجريبية ، كما سنستقرىء ما تميز به من إبراز طرق برهانية استخلصها من القرآن الحكيم لم يعرفها أرسطو أو ذووه بطبيعة الحال .

---

(١) الرد على المنطقيين ص٢٥٨

(٢) الرد على المنطقيين ص٢٠٦ ٢٠٧

١ - التجربة والتواتر كمصدر للمعرفة :

يرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضا إلى خاصة وعامة وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما وجده فى نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته .

ولكن بعض (الحسيات) قد تكون مشتركة بين الناس ، كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد فى رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة . وكذلك الأمور المعلومة بـ(التواتر) و (التجارب) قد اشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس فى العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ، واشتراكهم فى وجود البحر وأكثرهم ما رأوه واشتراكهم فى العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام وإعلانهم النبوة ، ونحو ذلك . فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بنى آدم[1] . ويقول عن الأخبار المتواترة : :

ومن المعلومات بالاضطرار أن تواتر خروج محمد ﷺ - ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم عما يخبرون به من القضايا التجريبية والحدسية التى استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته ، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح - صلوات الله عليهما . هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلا عن تواتر ما يخبرون به . ولهذا صار ظهور الأنبياء مما تؤرخ به الحوادث فى العالم لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة فان التاريخ يكون بالحادث المشهور الذى يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله ، كما أن النهار ، يعرف بطلوع الشمس والشهر بالهلال لأنه نور ظاهر يشترك الناس فى رؤيته[2] . وتشتد معارضة ابن تيمية للمنكرين للأخبار المتواترة لأن الانكار من أصول الالحاد والكفر فان المنقول عن الأنبياء من قبل الأخبار المتواترة كالمعجزات وغيرها فاذا قال أحد هؤلاء (هذا لم يتواتر

---

(١) الرد على المنطقيين ص٩٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٢ .

عندى) فلا يقوم به الحجة علىّ . فيقال له (اسمع كما سمع غيرك) وحينئذ يحصل لك العلم .

ويضرب على ذلك مثالا للمعرفة عن طريق الحس ، كالذى يزعم أنه لم ير الهلال فيقال له (أنظر كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين) .

وكمن يقول (العلم بالنبوة لايحصل إلا بعد النظر وأنا لا أنظر ولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر) ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم ، فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعوين بها . ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعا من قيام حجة الله تعالى عليهم وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لايمنع الحجة ، اذ المكنة حاصلة ، فلذلك قال تعالى : ﴿ **وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم** ﴾ لقمان - الآية٧[1] .

وهكذا يضع شيخ الإسلام طرق المعرفة بالتجربة والتواتر ضمن المعارف اليقينية ليبرهن أيضا على صدق النبوة ويقيم الحجة على المنكرين للرسل والأنبياء كلهم أو بعضهم .

وفيما يلى نبذة عن رأيه فى القضايا التجريبية وكيف يثبت أنها تؤدى إلى اليقين فى العلم .

القضايا التجريبية

يرى ابن تيمية أن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم .

والعلم بهذه القضية الكلية (تجريبى) فان (الحس) إنما يدرك معينا وموت

---

(١) الرد على المنطقيين ص٩٩

شخص معين وألم شخص معين . أما كون (كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك) ، فهذه القضية الكلية لاتعلم بـ(الحس) بل بما يتركب من (الحس والعقل) وليس الحس هنا هو السمع[1] .

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله (تجريبات) وبعضهم يجعله نوعين : تجريبات وحدسيات فان كان (الحس) المقرون بـ(العقل) من فعل الإنسان ، كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه (تجريبا) وان كان خارجا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه (حدسيا) والأول أشبه باللغة فإن العرب تقول (رجل مجرب) بالفتح – لمن قد جربته الأمور ، وأحكمته ، وان كانت تلك من أنواع البلايا التى لاتكون باختياره[2] . فالمقصود أن لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه الإنسان بـ(عقله وحسه) وإن لم يكن من مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق ، واذا غابت الشمس أظلم الليل ، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رءوسهم جاء البرد واذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت رءوسهم جاء الحر واذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزدهرت ، فهذا أمر يشترك فى العلم به جميع الناس ، لما قد اعتادوه وجربوه[3] .

٢ – الاقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الحكيم :

وهى طرق برهانية لم يعرفها منطق أرسطو حيث يرى ابن تيمية ان مدلول (القياس الشمولى) عند المناطقة ليس إلا أمورا كلية مشتركة ، وهى لاتختص بـ(واجب الوجوب) رب العالمين سبحانه وتعالى .

ونستقرىء من كتابات شيخ الإسلام أهم الطرق البرهانية ، فمنها :

(أ) قياس الأوْلَى (على وزن الأعلى) :

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٩٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .
(٣) نفس المصدر ص ٩٤ .

ولهذا فإن الأنبياء – عليهم صلوات الله تعالى وسلامه – أرشدوا البشر إلى الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته . وإن استعملوا فى ذلك (القياس) استعملوا (قياس الأَوْلَى) ، لم يستعملوا (قياس شمول) تستوى أفراده ، ولا (قياس تمثيل) محض . فان الرب تعالى لامثل له ، ولايجتمع هو وغيره تحت كلى تستوى أفراده . بل ماثبت لغيره من كمال لانقص فيه فثبوته له بطريق الأَوْلَى ، وماتنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأَوْلَى . ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب ، كما يذكره فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد[1] .

ففى إثبات الصفات الإلهية يستعمل القرآن (قياس الأَوْلَى) وهو أن ماثبت لموجود مخلوق من كمال لانقص فيه ، فالرب أحق به وما نزه عنه ، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا فى محاجته للمشركين الذين جعلوا له شركاء فقال : ﴿ **ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فى ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم** ﴾ الروم٢٨ .

وقال تعالى : ﴿ **ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم مايشتهون ، واذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ، ألا ساء ما يحكمون ، للذين لايؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم** ﴾ النحل٥٧ – ٦٠ وقال : ﴿ **أفرأيتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ، ألكم الذكر وله الأنثى ، تلك إذا قسمة ضيزى** ﴾ النجم١٩ – ٢٢[2] .

وبالقياس نفسه – أى قياس الأَوْلَى – يبرهن القرآن الحكيم على الحياة الآخرة والبعث والطرق التى يبين بها الله تعالى امكان المعاد فى القرآن الكريم كثيرة :

فتارة أخبر عمن أماتهم ثم أحياهم ، كما أخبر عن قوم موسى بقوله ﴿ **وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون** ﴾ البقرة٥٥ – ٥٦ .

---

(١) الرد على المنطقيين ص١٥٠ .

(٢) نفسه ص ٣٥٠ .

وكما أخبر عن أصحاب الكهف ﴿ **ولبثوا** – أى نياما – **فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا** ﴾ الكهف٢٥ ، وقال تعالى : ﴿ **وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لاريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم** ﴾ [الكهف : ٢١] ، ويروى فى ذلك أن الناس حينئذ كانوا قد تنازعوا فى البعث هل يبعث الله الأرواح فقط أو يبعث الأرواح والأجساد ؟ فاعثر الله هؤلاء على أهل الكهف ، وعلموا أنهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهى ثلاثمائة وتسع هلالية ، فأعلمهم الله بذلك امكان اعادة الأبدان .

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء ، كما فى قوله تعالى : ﴿ **ياأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم** ﴾ الحج٥ .

وكما فى قوله : ﴿ **ضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾ (يس٧٨ – ٧٩) ، وكما فى قوله ﴿ **وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه** ﴾ الروم٢٧ .

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان كما فى قوله ﴿ **وقالوا أءذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا أو لم يروا ان الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه** ﴾ الاسراء٩٨ – ٩٩ .

وكما فى قوله تعالى : ﴿ **أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم** ﴾ يس٨١ وقوله : ﴿ **أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يَعْىَ بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير** ﴾ الأحقاف٣٣ .

وتارة يستدل على امكانه بخلق النبات ، كما فى قوله : ﴿ **وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا**

به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ﴾ الأعراف٥٧ ، وكما فى قوله : **﴿ والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾** فاطر٩[1] .

(ب) الآيات :

حصر المناطقة الأدلة فى القياس الاستقراء والتمثيل ولكنه حصر لادليل عليه بل هو باطل . وقولهم أيضا ان العلم المطلوب لايحصل إلا بمقدمتين ولا ينقص قول لادليل عليه بل هو باطل ، ويرى شيخ الإسلام أن استدلالهم على الحصر بقولهم اما أن يستدل بالكلى على الجزئ أو بالجزئ على الكلى أو بأحد الجزئين على الآخر . والأول هو القياس والثانى هو الاستقراء والثالث هو التمثيل[1] .

ويرى ابن تيمية أن انحصار الاستدلال فى هذه الثلاثة ليس صحيحا ، فان هناك استدلالا جزئيا بجزئ ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فان هذا ليس قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا بل هو (الآيات) كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالا بكلى على جزئ بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين – استدلال بجزئ على جزئ – وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال بكلى على كلى .

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلال بجزئ على جزئ[2] وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له فى العموم والخصوص كالاستدلال بأحد كواكب السماء على الملازم كما يستدل بالجدى على بنات نعش وببنات نعش على الجدى ويستدل بالجدى على جهة الشمال وبجهة الشمال على الجدى ويستدل بالشمس على المشرق وبالمشرق على الشمس . ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا ﷺ فى كتب الأنبياء ، قبله فانها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص منه . وكذلك سائر الأمور المتلازمة فانه يستدل بأحد

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٣ .

المتلازمين على ثبوت الآخر وباتفاقه على انتقائه فاذا كان المدلول معينا كانت الآية معينة[1] .

وسبق أن أثبت أن الكلي لا يدل على معين ، فإذا قلنا هذا محدث وكل محدث فلابد له من محدث أو ممكن الممكن لابد له من واجب انما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق .

وهذه الأدلة القياسية التى يسمونها (براهين) لايستطيعون بها على اثبات الصانع سبحانه وتعالى لأنها لاتدل على شيء وإنما تدل على **أمر مطلق كلى** لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وهذا بخلاف مايذكره الله فى كتابه من (الآيات) ، كقوله تعالى : ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار – إلى قوله – لقوم يعقلون** ﴾ البقرة١٦٤ . وقوله ﴿ **ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، لقوم يتفكرون** ﴾ وغير ذلك فانه يدل على المعين كالشمس التى هى آية النهار : وقال تعالى : ﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة** ﴾ الاسراء١٢ .

والقرآن يستعمل الاستدلال بـ(الآيات) ويستعمل أيضا فى اثبات الالهية قياس الأوْلى وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لانقص فيه فالرب أحق به وما نزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه[2] .

والآية هى من قبيل (اللزوم) وتعبر عن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان فى العالم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ – كما اذ قيل مثلا إذا كانت الشمس ساطعة عرفنا أن الجو صاف .

فإذا قيل لإنسان (اذا كان كذا كان كذا) (فقد عرف اللزوم كبرهان قاطع

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٠ .

كما يعرف ان كل مافى الوجود آية لله تعالى ، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لابد له من محدث كما قال تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون ؟** ﴾ قال جبير بن مطعم (لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع) . لأن اللازم من هذه القضية التقسيم الآتى :

أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع فى بداهة العقول ، أم خلقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعا ، فلزم أن لهم خالقا خلقهم[1] .

(ج) الأمثال والبراهين فى القرآن :

ويرى ابن تيمية أن القياس الصحيح هو الميزان المنزل من الله تعالى الذى يستدل به العقل ، فإن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف ، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحدا ، وقد قال الله تعالى : ﴿ **الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان** ﴾ الشورى١٧ وقال ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾ الحديد٢٥ . الميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط ويبين أيضا فى موضع آخر أن القياس الصحيح هو من العدل الذى أنزله الله تعالى وأنه لايجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان ، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح – لاقياس شرعى ولا عقلى ، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية ، وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس الصحيح بل على خلاف القياس الفاسد[2] .

وينفى أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد – كما يزعم المتكلمون – بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان ، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره ونهاية مايذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وذلك

(١) الفتاوى ج٩ ص ٢١٢ .

(٢) الرد على المنطقيين ص ٣٧١ : ٣٧٣ .

كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل٣٩ / ٢٧) فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العقلية ويدخل فى ذلك مايسمونه براهين وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية وأن كون لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك كما سمى الله آيتى موسى برهانين ﴿ **فذنك برهانان من ربك** ﴾ القصص٣٢[1] .

وقد ورد في تفسير الجلالين :

أدخل يدك اليمنى بمعنى الكف في جيبك هو طرق القميص وأخرجها (تخرج) خلاف ما كانت عليه من الأدمة (بيضاء من غير سوء) أي برص فأدخلها وأخرجها تضيء كشعاع الشمس تغشى البصر (.. فذنك) بالتشديد والتخفيف أي العصا واليد . (آية ٣٢ القصص) .

(فالبرهان أوكد الأدلة ، وهو الذي يقضي الصدق أبدا لا محالة قال تعالى : ﴿ **قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين – قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى – قد جاءكم برهان من ربكم** ﴾[2] .

---

(١) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج١ ص١٤ .

(٢) المفردات ص٤٥ فى غريب القرآن .



الفصل الثالث

صلة النهضة الأوربية بالمنهج التجريبى لدى المسلمين :

كثيرا ماتسود أفكار وتنتشر فيظن الناس أنها حقيقة لكثرة ماترددت فى الأذهان وكتبت على صفحات الكتب وترددت على الألسنة . ومن هذه الأفكار الفكرة الذائعة عن ظهور المنهج التجريبى العلمى فى الغرب ، وإلحاقه بأوربا منذ عصر النهضة على يد « روجر بيكون وسميه فرنسيس بيكون وجون مل » كما قلنا فى مقدمة الكتاب .

ولكن يجب أن ينسب الفضل إلى أهله وتصحح هذه الفكرة الخاطئة الشائعة فإن نهضة الغرب لم تبدأ من فراغ ، ولكنها قامت على أكتاف جهود علماء المسلمين الذين سبقوهم إلى اكتشاف المنهج التجريبى العلمى وأقاموا قواعده وأصلوا أصوله ، ولم يكن من فضل لبيكون ومل الا ترجمته ونسبته إليهما بعد السطو عليه .

كانت أوربا فى القرون الوسطى من تاريخها خاضعة خضوعا تاما للمنطق الأرسطاليسى يقول برتراند رسل (فقد جاء – يعنى أرسطو – فى ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليونانى ، ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فليسوفا يمكن أن يدنو من مكانته ، وفى أواخر هذه الحقبة الطويلة ، كان نفوذه قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لايقبل الجدل ، وكان قد بات فى العلم وفى الفلسفة على السواء عقبة كؤودا فى سبيل التقدم ، فمنذ بداية القرن السابع عشر ، ترى كل خطوة تقريبا من خطوات التقدم العقلى مضطره أن تبدأ بالهجوم على رأى من الآراء الأرسطية ولايزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا)[1] .

---

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية .

وبالغرور الغربى التقليدى لم يشر « رسل » بكلمة واحدة إلى أن علماء المسلمين وقفوا منذ بداية عصر الترجمة فى تاريخنا سدا منيعا فى وجه الفلسفة اليونانية بعامة ومنطق أرسطو بخاصة وارتفع شعار (من تمنطق فقد تزندق) ولم يتسرب منطق أرسطو إلى المسلمين إلا فى عصر متأخر وعلى نطاق محدود فان الغزالى (٥٠٥هـ) أدخل مقدمة من المنطق فى أول كتابه (المستصفى) . وصنف فيه (معيار العلم) و (محك النظر) و (القسطاس المستقيم) ، ولكنه فى آخر عمره ذم الفلسفة وكفر أصحابها ومات مشتغلا بالبخارى ومسلم ، وكانت حياته دليلا على أن المنطق الذى تبناه - كما يذكر ابن تيمية - لم يحقق له مقصوده ثم قام الثانى فجمع آراء نقاد المنطق من نظار المسلمين وجمعها وأضاف إليها فى كتابه (الرد على المنطقيين) فكان وثيقة معبرة عن الاتجاه الإسلامى الصحيح ضد الفلسفة اليونانية ومباحثها ومنهجها ، ومقدما الأدلة على أن **المسلمين أبدعوا المنهج التجريبى** وأقاموا حضارتهم الرائعة على أصوله بعد أن لفظوا المنطق الأرسطاليسى كمنهج بحث معبر عن عقيدة مختلفة وتصور حضارى مخالف للإسلام لأن هذا المنطق كان مرتبطا بتصورات صاحبه فى العلم الالهى . وهنا يقول أحد الباحثين المعاصرين (ثم ان المنطق ، فى كتابات أرسطو ، لايكاد يتميز عن الانثولوجيا - مبحث الوجود - وبالتالى يظل مرتبطا بآراء ميتافيزيقية)[1] .

ولكن هناك من الدراسات التى ظهرت بالغرب ما اضطرت إلى الاعتراف بسبق فضل المسلمين فى نقد المنطق الأرسطاليسى ، فقد أثبتت الباحثة الألمانية « زجفريد » أن الإغريقيين تقيدوا دائما بسيطرة الآراء النظرية ، ولم يبدأ البحث العلمى الحق القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب ونلاحظ دائما أن بعض الأوربيين يخلطون بين العرب والمسلمين (والبعض الآخر يقصد بذلك عن عمد طمس الإسم الإسلامى) فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذى يمكن الاعتماد عليه يتدرج من الجزيئات إلى الكليات وأصبح منهج الاستقراء هو الطريقة العلمية

---

(١) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ج٢ ص٢١٠ ، ترجمة د / فؤاد زكريا ومراجعة د / محمود قاسم مكتبة نهضة مصر ١٩٦١م .

السليمة للباحثين وبرزت الحقائق العلمية كثيرة للمجهودات المضنية فى القياس والملاحظة بصبر لايعرف الملل وبالتجارب العلمية الدقيقة التى لاتحصى اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية مراراً وتكراراً فأثبتوا صحة الصحيح منها وعدلوا الخطأ فى بعضها ووضعوا بديلا للخاطىء منها متمتعين فى ذلك بحرية كاملة فى الفكر والبحث ، وكان شعارهم فى أبحاثهم – الشك هو أول شروط المعرفة – تلك هى **الكلمات التى عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون طوال ،** وعلى هذا الأساس العلمى سار العرب فى العلوم الطبيعية شوطا كبيرا أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكرى الغرب وعلمائه أمثال « روجر باكون وماجنوس وفيتليو وليونارد دافنشى وجاليليو »[1] .

ويلاحظ أن روح العداء المسيطرة على الكتابات الغربية عن الإسلام وحضارته أرجعها جوستاف لوبون إلى ثقافتهم المدرسية القائلة إن اليونان واللاتنيين وحدهم منبع العلوم والآداب فجحدوا تأثير العرب العظيم فى تاريخ حضارة أوربا بينما سجلّ التاريخ حافل بما أداه المسلمون لأوربا ، فقد فتحوا لها ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافى ، فكانوا مُدينين لها وأئمة لها ستة قرون[2] .

أما **القواعد المنهجية** التى استند اليها المسلمون فإن أفضل ما يعبر عنها علم **أصول الفقه** بمباحثه واستدلالاته وجهود علمائه الذين أبدعوا أبحاثا عقلية لم يسبقهم اليها أحد فتكلموا فى العلة وأقسامها ودورانها مع معلولها ، وردوا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمى الدقيق القائم على التجربة ، واحتوت كتبهم على شروح مستفيضة عن أدلة العقول حيث قسموها إلى مباحث متعددة تتناول السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط وغيرها .

وسنختار فى هذه النبذة طريقة القياس عند الأصوليين التى انتقلت منهم إلى

---

(١) زيجفرد هونكه / شمس (الله) تسطع على الغرب ص ٤٠١ ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوق ، المكتب التجارى للطباعة بيروت ١٩٦٩م .

(٢) غوستاف لوبون / حضارة العرب ص٥٧٨ : ٥٧٩ترجمة عادل زعيتر ط الحلبى ١٩٦٩م .

الغرب وشيد عليها المنهج العلمى التجريبى بمعناه الحديث . فقد اعتبر الأصوليون **قياس الغائب على الشاهد** موصلا إلى اليقين ، كما أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين :

أولا : فكرة العلية أو قانون العلِّيَّة – وتتلخص فى أن لكل معلول علة – أى أن الحكم إذا ثبت فى الأصل لعلة كذا ، فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار .

ثانيا : قانون الاطراد فى وقوع الحوادث – وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولها – أى القطع بأن العلة – علة الأصل – موجودة فى الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر وجدنا التحريم ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه . فهناك اذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

من هذا يتبين لنا أن المسلمين أقاموا القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيورات استقراءه العلمى عليهما – وهما قانون العِلِّيَّة أى أن لكل معلول علة – وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث – أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابته الكلية أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى ، فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة فالمسلمون اذن عبروا عن الرأى الذى قال به « مل » فى العصور الحديثة من إقامة الاستقراء على قانونى التعليل والاطراد فى وقوع الحوادث[1] .

---

(١) د . النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٨٦ط دار المعارف سنة ١٩٦٥م . ويقول د /محمود زيدان فى تفسير اطراد الحوادث :

(اطراد الحوادث فى العالم مبدأ يعتقد الرجل العادى بصدقه ولايشك فيه ، اعتدنا أن نرى الشمس تشرق كل صباح فى موعد معين فيبدأ النهار ، وأن تغرب فى موعد معين فيبدأ الليل ، وأن نرى القمر فى زمن معين ويتغير شكله كل ليلة حسب نظام خاص ، اعتدنا أن نرى الثلج إذا اقترب من النار ذاب ، وأن الرجل إذا أصابته رصاصة فى قلبه مات ونحو ذلك) .

بكتابه : الاستقراء والمنهج العلمى مؤسسة شباب الجامعة باسكندرية سنة ١٩٨٠م . ص٧٥ – ٧٦ .

يقول العلامة الدكتور فؤاد سزكين (وكلما أمعن الإنسان النظر فى دراسة المصادر الأصلية للنهضة الأوربية ازداد تصوره أن هذه النهضة المزعومة أشبه ما تكون بالولد نسب إلى غير أبيه الحقيقى) وهو يفسر قيام هذه النهضة على أكتاف علماء المسليمن إذ توصل إلى معرفة حقيقة هامة أثناء أبحاثه عن ظهور عصر النهضة ، فقد كانت هناك فى طرابزون على الساحل الشرقى للبحر الأسود وفى استنبول أيضا – كانت هناك مدارس للترجمة فى القرن الرابع عشر وكان أصحاب هذه المدارس يترجمون أحدث الكتب المؤلفة فى العالم الإسلامى إلى اليونانية بدافع غيرتهم الدينية لمساعدة اخوانهم فى أوربا)[1] .

أسباب التقدم العلمى لدى المسلمين :

أولا : الحرص على طلب العلم :

امتاز الإسلام دون غيره من الأديان باعلاء قيمة العقل والنظر والبحث العلمى ، ويحمل تاريخ المسلمين الأوائل التعطش إلى المعرفة فأدى بهم إلى آفاق واسعة فى مجال العلوم والكشوفات العلمية .

والنصوص كثيرة متصلة بالبحث على طلب العلم وتوجيه الأذهان لمخلوقات الله تعالى . فقد أعلن الرسول ﷺ (طلب العلم فريضة على كل مسلم) فجعل المسلمين يفهمون أنهم باكتسابهم المعرفة يتسنى لهم أن يعبدوا الله عبادة تامة .

وقد يصعب فى هذا الحيز استقصاء الآيات التى فتحت أبواب البحث فى مخلوقات الله تعالى الكونية والطبيعية ، ولكن اكتفينا بمثال واحد نرى فى مثل قوله تعالى : ﴿ **وجعلنا من الماء كل شىء حى** ﴾ سببا لمحاولة علماء المسلمين النفاذ إلى معنى هذه الكلمات فبدءوا يدرسون الكائنات الحية وقوانين نموها ، فأنشئوا علم البيولوجيا .

كما أشار القرآن الكريم إلى انسجام النجوم وحركاتها كشواهد على عظمة خالقها ، ومن أجل ذلك اشتغل المسلمون بالعلوم الفلكية والرياضية ، بحمية

---

(١)منار الإسلام – العدد الثامن : شعبان ١٤٠٠ هـ يونيو : يوليو١٩٨٠ .

واندفاع احتفظ بهما فى الأديان الأخرى للصلاة وحدها . وتوصل علماء المسلمين إلى استنتاج أن الأرض كروية وأنها تدور حول محورها ، كما قاموا بحسابات دقيقة لخطوط الطول وخطوط العرض ، وكثير منهم تمسكوا - دون أن يتهموا بالكفر اطلاقا - بأن الأرض تدور حول الشمس . وبالطريقة نفسها عكفوا على الكيمياء والفيزياء والفسيولوجيا وعلى سائر العلوم التى قدر للعبقرية الإسلامية أن تجد فيها أخلد آثارها[1] .

لقد جاء عصر كانت مدنية المسلمين أقوى وأمضى من مدنية أوربا فنقلت إلى أوربا كثيرا من الاختراعات الصناعية والفنية ذات الطبيعة الثورية وأكثر من هذا : مبادىء « تلك الطريقة العلمية » أى المنهج التجريبى الذى يرتكز إليها العلم الحديث والمدنية الحديثة .

أمثلة ذلك : اكتشافات جابر بن حيان الكيماوية والفلك والخوارزمى علم الجبر والبتانى علم المثلثات والفلك[1] .

وان دراسة التراث العلمى للمسلمين تدل على مساهمتهم الفعالة فى فروع العلم المختلفة ، كما تدل على أن نشاطهم الواسع كان أثرا من آثار استجابتهم للآيات القرآنية التى فتحت آفاقهم على مخلوقات الله تعالى ، وتنفيذهم للأحاديث النبوية الكثيرة التى تحض على طلب العلم وترفع من شأن العلماء .

ثانياً : فهم علماء المسلمين للتوافق بين مخلوقات الله تعالى أو وحدة السنة واتساق الفطرة . وهذا الفهم بالذات هو الذى حدد لهم المنهج العلمى الصحيح ، وهداهم إلى تطبيقه . يقول الدكتور الغمراوى :

إن العلم فى تطبيقه قوانين التفكير المجموعة فى علم المنطق القياسى يتخذ ، أصلين اثنين يبنى عليهما :

(١ ، ٢) محمد أسد : الطريق إلى الإسلام ص ٣٧٧ ترجمة عفيف البعلبكى - دار العلم للملايين مارس ١٩٧٦م .

(١) محمد أسد : الطريق إلى الإسلام ص٣٧٧ .

الأول : إنه لا تناقض مطلقا بين الحقائق فليس من الممكن أن ينقض حق حقا فما ينقض حقا اذن فهو باطل وهذا يصح أن يسمى بأصل توافق الحقائق .

الثاني : أصل اطراد الفطرة واستقلالها . فما ثبت أنه حق فى وقت ما سيكون دائما حقا ، أو بعبارة أخرى أن الحق مستقل عن الزمان والمكان .

هذان الأصلان اللذان يستمسك العلم بهما هذا الاستمساك هما أصلان قرآنيان فأصل اطراد الفطرة ثابت قرآنيا مثل آية الأحزاب ﴿ **سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا** ﴾ ٦٢أو آية فاطر ﴿ **فهل ينظرون الا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا** ﴾٤٣ وآية الروم ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم** ﴾١٠ . فهذه آيات صريحة فى **اطراد الفطرة وبقاء سنن الله فيها على الزمان كله من غير تحويل ولا تبديل .**

والفطرة وسننها هنا تشمل كل ما وجد فى ملكوت الله سواء فى ذلك ماتعلق بغير الإنسان من جماد ونبات وحيوان ، أو ماتعلق بالإنسان من ناحية النفس والروح فى الفرد والجماعة مما لم يرتق العلم إليه إلى الآن .

ومن هذه الآيات يثبت أصل توافق الحقائق أو استحالة تناقضها لأن تناقض الحقائق يستلزم تناقض الفطرة ، ويزداد ثبوتًا بقوله تعالى فى سورة تبارك أو الملك ﴿ **ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت** ﴾ فان التناقض هو أكبر من التفاوت ، فان انتفى التفاوت فى خلق الله لزم أن ينتفى التناقض فى خلق الله أيضا .

كذلك أعلن الرسول صلوات الله عليه استقلال الفطرة عن الإنسان وذلك يوم وفاة ابنه ابراهيم وحدوث كسوف الشمس فتحدث الناس أن الشمس كسفت لموت ابراهيم ، فخاطبهم عليه السلام (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لاينخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا)[1] .

---

(١) الغمراوى - الإسلام فى عصر العلم ص ٣٧ / ٣٨ - دار الإنسان - يوليو سنة ١٩٧٣م .

وفى الباب القادم ، سنتكلم بمزيد من البيان والإيضاح عن المنهج العلمى لدى المسلمين حتى تنقشع سحابة الصيف المصطنعة التى يراد بها حجب نور الشمس . والحق أن إغفال دور علماء المسلمين فى التقدم العلمى ليس إلا حلقة فى سلسة حلقات أخرى تشكل قيودا محكمة فرضها الاستعمار الغربى بعد احتلاله العسكرى لبلاد المسلمين وتمزيق وحدتهم باسقاط الخلافة العثمانية (١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م) .

أما القيدان الآخران - كما ينبهنا اليهما الدكتور زغلول النجار فهما :

١ - تدريس المعارف بلغات غير اللغة العربية فأدى ذلك إلى تخلف عام بين المسلمين لأن الابداع لايمكن أن يكون بغير اللغة الأم ، كما أدى أيضا إلى حرمان العربية من النمو المطرد المتمثل فى نحت الألفاظ للتعبير عن المفاهيم الجديدة .

٢ - تدريس المعارف العلمية من منطلقات إلحادية كافرة تنكر كل ما فوق المادة[1] .

ولانستطيع التجاوز عن هذه القيود بغير أن نوفى مسألة أخرى تتصل بها من قريب أيضا ، وتتمثل فى الإصرار على نسبة التقدم العلمى والحضارة المنبثقة منه إلى العرب دون المسلمين .

ونحن نرى أن صلتهما بالإسلام أوثق للأسباب التى سنعرضها فى الفصل التالى :

وسنبدأ بمناقشتها ثم نوالى الحديث تباعا عن بعض الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية ومناهج البحث المتبعة فى بعض فروع العلم المختلفة .

---

(١) د . زغلول النجار - مقدمة كتاب (أثر علماء العرب والمسلمين فى تطوير علم الفلك) ص٥ ، ٦ ومؤلفه د / على عبد الله الدفاع - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

الباب الثانى

أمثلة من تطبيقات علماء المسلمين للمنهج التجريبى

التقدم العلمى ثمرة جهود العلماء المسلمين

علم الطبيعة .

علم الطب .

علم الفلك .

علوم الرياضة .



التقدم العلمى ثمرة جهود العلماء المسلمين :

إن المسألة الملفته للنظر عند الحديث عن تاريخ العلوم عند المسلمين هى إصرار أغلب المستشرقين على نسبة التقدم العلمى إلى (العرب) لا إلى (المسلمين) .

والقضية كما يطرحها نلينو أثناء محاضراته بالجامعة المصرية تتلخص فى التمييز بين لفظ (العرب) الذى يطلقة بمعناه الحقيقى الطبيعى المشير إلى الأمة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب – وبين العصر الإسلامى البادىء بالقرن الأول من الهجرة ، فإنه يتخذ اللفظ نفسه بمعنى اصطلاحى وأطلقه على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية المستخدمين اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية مهما تعددت جنسياتهم من الفرس والهنود والترك والسوريين والمصريين والبربر والأندلسيين ، ويستند نلينو فى ذلك إلى فقرة ابن خلدون فى المقدمة يقول فيها :

« من الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملّة الإسلامية أكثرهم العجم لامن العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر . وإن كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها – ﷺ – عربى » .

وقبل بدء مناقشة نيلينو فان الرأى الذى ساقه منسوبا إلى ابن خلدون لايؤيد دعوى ترجيح اطلاق اسم (العرب) على العلوم والمعارف ، بل هو أقرب إلى نسبتها إلى الإسلام بدليل قوله (أن حملة العلم فى **الملة الإسلامية** أكثرهم العجم) فأبدى دهشته من اتقانهم للغة العربية ونبوغهم فى العلوم العقلية والشرعية ، ومع أن أصل الدين نزل بلغة العرب ورسوله ﷺ عربى لا أعجمى .

وقد عرض نلينو الرأى المعارض الذى يفضل استعمال لفظ المسلمين باعتباره أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب ، ثم فنده بقوله (ان هذا أيضا غير مصيب لسببين الأول : أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة .

والثانى : أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضا عما صنّفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية ، وهذا خارج عن موضوعنا .

ونستبعد الحجة الأخيرة أولا حيث تخصه وحده مادام حصر بحثه فى دائرة المؤلفات العربية ، وان كان هذا المنهج ذاته دليلا على ان التراث العلمى المكتوب باللغة العربية قد أغراه بغزارته وتنوعه ففضله عن المكتوب بلغات أخرى لقلّته وندرته .

وسنبين أيضا أن اللغة العربية هى اللغة الحضارية الأم حيث ظلت – كما يصرح المؤرخ فيليب حتى – لغة العلوم والآداب والتقدم الفكرى قرونا متعددة فى جميع أنحاء العالم المتمدن آنذاك ، وكان من آثارها أيضا أنه فيما بين القرنين التاسع والثانى عشرالميلاديين فاق ما كتب بالعربية عن الفلسفة والطب والتاريخ والفلك والرياضيات والجغرافية كل ما كتب بأى لسان آخر)[1] .

ونرى أن دفاع نيلينو لايصمد أمام حجج ترجيح انتماء جهود العلماء – مهما اختلفت بلادهم وأديانهم – إلى الحضارة الإسلامية ، فهى المظلة الكبرى التى نشأ فى ظلها العلم بكافة فروعة وشعبه لأسباب كثيرة ، أولها تعاليم الإسلام فى الحض على العلم والتعلم – سواء فى الكتاب أو السنة – كذلك تشجيع الخلفاء والملوك للعلماء وطلاب العلم فضلا عن الجو الحر العام الذى أتاحته البيئة الإسلامية إذ لم تحجر على عقول العلماء أو أبحاثهم فى شتى صنوف العلوم والمعارف فان المجتمع الإسلامى (الذى بدأ يتكون منذ منتصف القرن الأول للهجرة من بيئات شتى ،

---

(١) من كتاب اثر علماء العرب والمسلمين فى تطوير علم الفلك للدكتور على الدفاع ص١٥٢ يقول البيرونى (لقد نقلت سائر فنون العالم إلى اللغة العربية ، وقد اخذت هذه اللغة بمجامع قلوبنا ، واستولى سحرها على البابنا ، وان كان كل قوم يستعذبون لغتهم لاستعمالهم اياها كل يوم .

وعندما اتأمل فى لغتى أجد أن كل فن يترجم اليها يبدو مسخا غريبا ، على حين أن هذا الفن نفسه إذا ترجم إلى اللغة العربية يبدو جميلا طبيعيا ، أقول هذا مع ان اللغة العربية لغتى الأصلية .

(مقتطفات موجزه منتقاه من مؤلفات البيرونى) مجلة (رسالة اليونسكو) العدد ٥٧ ١يوليو سنة ١٩٧٤م .

وثقافات مختلفة ، وألسنة متباينة أصبح مقرا لاتصال أصحاب المدارس الكثيرة وتلاقح أفكارها ، بعد أن كانت قبله مفصولة بعضها عن بعض ، وكان تأثرها بعضها غائبا تقريبا)[1] .

ويقول الأستاذ العقاد (أما فى العهد الإسلامى فقد اشتركت الأمم الأعجمية حقا فى أمانة الثقافة وكان لفضلائها قسط عظيم فى مختلف العلوم والدراسات ولكنها لم تنهض هذه النهضة إلا بعد **ظهور الإسلام فيها**)[2] .

والسبب الجدير بالتنويه هنا أيضا أن اتقان غير العرب للغة العربية واستخدامها محادثة وكتابة يدل على أنها اللغة العلمية السائدة كما بينا آنفا ، وقد أتقنها العلماء أولا – لأنها لغة القرآن والحديث – قبل أن تكون لغة علوم ومعارف .

ولعل عدد العلماء المسلمين المعروف عندما صرح نيلينو بهذا الرأى يبرر مبالغته فى عدد العلماء من غير المسلمين ، اذ أننا الآن نعرف أعدادًا هائلة فى كافة فروع العلم الذى ازدهر فى ظل الحضارة الإسلامية وكلهم من المسلمين بحيث لاتعبر نسبة غير المسلمين إلا عن نسبة ضئيلة لاتبرر الحجة التى يسوقها المستشرق الايطالى[3] .

ثم نضيف إلى ذلك فى النهاية التساؤل الآتى :

أرأيت العلماء المهاجرين فى الوقت الحاضر من شتى الأوطان والديانات إلى أوروبا وامريكا للعمل فيها للاستفادة من الفرص المتاحة فى الجامعات والمعاهد العلمية ؟ ويعملون وفقا للمناهج المرسومة والخطط الموضوعة هناك ، أى أنهم يصبون إنتاجهم العلمى فى بوتقة الحضارة الغربية التى يعيشون فى ظلها ، وهذه كتلك ! .

---

(١) د /فؤاد سزكين (نقلا عن كتاب اثر علماء العرب والمسلمين فى تطوير علم الفلك) للدكتور على الدفاع ص١٤١ .

(٢) العقاد : أثر العرب فى الحضارة الاوربية ص ٣٠ .

(٣) ينظر كتاب قدرى طوقان .

ومما يضع اللمسات النهائية لهذه القضية ويدعم حجة (الإسلامية) لا (العربية) أن حجر الزاوية فى ظهور المنهج التجريبى كان إسلاميًا بدأ على أيدى الأصوليين فظهر علم أصول الفقه كشجرة باسقة بعناية الإمام الشافعى .

ولاينكر أحد ولا يمكن أن ينكر ، أن علم أصول الفقه اسلامى بحت ، وقد وضع علماؤه أسس المنهج التجريبى فى مباحثهم عن القياس الأصولى والعلة وتنقيح المناط والسبر والتقسيم ، وكان له بالغ الأثر فى مناهج العلوم حيث تأسس على المشاهدة والتجربة .

كما لا يخفى أن ازدهار علم الفلك على أيدى علماء المسلمين كان صدى للعقيدة الإسلامية حيث أنارت عقيدة التوحيد ظلمات الجهل اليونانى وأزالت صور شركهم وعبوديتهم للأفلاك والنجوم (فان الفلك عند اليونان ظل ينوء بعدد كبير من الخرافات : كانوا يعتقدون أن للنجوم نفوسا هى التى تحركها ، وكانوا يرون أن هذه النجوم تعرف الغيب وتؤثر فى حياة البشر على أرضنا وانها مساكن للآلهة الخ . وأول مافعله الإسلام فى الفلك أن جرده من تلك الخرافات .. ثم جعل الإسلام من الفلك علما)[1] .

ويجب أيضا أن نذكر أحد العلوم التى نبغ فيها المسلمون كانعكاس لعقيدة الإسلام – ونعنى به الطب والجراحة حيث نرى كيف برع الأطباء المسلمون فى الجراحة الطبية حيث لاخطر على عقيدتهم من ممارسة هذا الفن الذى حرمته الكنيسة بأوروبا حينذاك لأنه يؤدى إلى تغيير خلقة الله تعالى :

علم الطبيعة :

إن علم الطبيعة من العلوم التى اعتنى بها الأقدمون ، فقد كان معروفا عند العلماء اليونان بمبادئه الأولية ، ولهم فيه مؤلفات عديدة ترجمها المسلمون ، ولم يكتفوا بنقلها بل توسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات هامة تعتبر أساسا لبعض

---

(١) د .عمر فروخ : اثر العقل العربى فى تطور العلوم ص٢٣ مجلة (الباحث) العدد الخامس والسادس سنة ١٩٧٩ – مجلة فكرية تصدر فى باريس .

المباحث الطبيعية ، وهم الذين وضعوا أساس البحث العلمى الحديث ، وقد قويت عندهم الملاحظة وحب الاستطلاع ، ورغبوا فى التجربة والاختبار ، فأنشئوا (المعمل) ليحققوا نظرياتهم وليستوثقوا من صحتها .

وفى مقدمة علماء الطبيعة المسلمين يقف ابن الهيثم وهو من أئمة علماء الضوء ، وقد عرفته أوروبا باسم (الهازن) وهو تحريف لكلمة الحسن .

ويرى الأستاذ مصطفى نظيف أنه أخذ **بالاستقراء قبل (بيكون)** ، ويضعه فى المقدمة بين علماء الطبيعة النظرية بسبب جهوده فى الميادين التالية .

١ – وضع فى ظواهر الضوء نظريات فى الابصار وقوس قزح وانعكاس الضوء وانكساره .

٢ – أجرى تجارب فى كيفية امتداد الأضواء الذاتية كضوء الشمس وضوء النهار ، والأضواء العرضية التى تشرق من سطوح الأجسام الكثيفة التى تستضىء بضوء الأجسام المضيئة بذاتها .

٣ – أبطل علم المناظر الذى وضعه اليونان وأنشأ علم الضوء بالمعنى الحديث .

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أن أثر ابن الهيثم فى علم الضوء لايقل عن أثر نيوتن فى علم الميكانيكا[1] . كذلك أثبت الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم توافرت فيه (**مميزات التفكير العلمى**) ، وهى تدل على مدى نضج الفكر وعمق النظر فى عصر ابن الهيثم على النحو الذى وردت فى بحوثه فى الضوء .

ويمكن القول أيضا بأن الأستاذ مصطفى نظيف دلل – بدراسته عن المنهج العلمى لدى ابن الهيثم – على أنه وجد بين علماء المسلمين من سار فى بحوثه على الطريقة العلمية كما وجد بين علمائهم من سبق (بيكون) فى انشائها بل ومن زاد على طريقته التى لا تتوافر فيها جميع العناصر اللازمة فى البحوث العلمية .

---

(١) مصطفى نظيف – الحسن بن الهيثم .

ويسهل الوقوف على معالم **عصرية المنهج الذى اتبعه ابن الهيثم** إذا اصطلحا على معرفة العناصر التى تكون البحث العلمى الحديث وهى الاستقراء والقياس والمشاهدة والتجربة والتمثيل[1] .

وبمطابقة طريقة ابن الهيثم مع المنهج الذى يتبعه العلماء المعاصرون نراه لايختلف عنها بل نسج على منوالها : ففى كتاب (المناظر) – عند البحث فى كيفية الابصار واختلاف العلماء فيه يقول : « ونبتدىء فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء مايخص البصر فى حال الابصار ، وماهو مطرد لايتغير وظاهر ولايشتبه من كيفيه الإحساس . ثم نرتقى فى البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط فى النتائج ، ونجعل غرضنا فى جميع مانستقريه ونتصفحه استعمال العدل لااتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نجيزه وننتقده طلب الحق لاالميل مع الآراء » .

---

(١) التمثيل : أى نقل حكم التجربة من ظاهرة إلى ظاهرة أخرى ، وخاصة فى انعكاس الضوء فهو لم يقنع باثبات قانون الانعكاس واستنباط مايترتب عليه بل حرص على تفسير ظاهرة الانعكاس بالتمثيل بالمانعة ، أى حركة رد الفعل من جسم مانع حين يتلقى صدمة من جسم آخر فقاس انعكاس الضوء على الارتداد مثل ارتداد الجسم المتحرك إذا صدم جسما صلبا يمنعه من الاستمرار فى حركته .
(مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم – بحوثه وكشوفه البصرية ط ١ص ٣١) ١٣٦١هـ / ١٩٤٢م مطبعة نورى بمصر .

وكان الأستاذ مصطفى نظيف أستاذ الطبيعة بكلية الهندسة جامعة فؤاد الأول (القاهرة) .

ويزيدنا الأستاذ مصطفى نظيف ايضاحا بقوله :

وما اشبه موقف ابن الهيثم فى هذا بموقف بعض اساطين علم الطبيعة فى أواخر القرن التاسع عشر ، ولاسيما الانجليز منهم ، الذين رأوا أن يمثلوا للأمور الطبيعية بمثل ميكانيكية ، جعلوها صورا تبيد بالمحسوسات المعانى الخفية التى تنطوى عليها تلك الأمور ، أو التى تتضمنها البحوث النظرية أو المعادلات الرياضية التى تتعلق بها . وهم يتميزون فى تاريخ تطور علم الطبيعة بمذهبهم هذا ، وليس أليق من ان نسميهم (أصحاب المثل الميكانيكية) ، وليس من الخطأ أن نجعل ابن الهيثم من ثلتهم ، فهو قد رأى مثل رأيهم ونهج منهجهم (ص٥٠) .

أحمد مرسى : الحسن ابن الهيثم : رائد علم الضوء فى مستهل القرن الحادى عشر للميلاد ص٢٣٨ مجلة الدارة بالرياض شوال ١٣٩٦هـ – أكتوبر سنة ١٩٧٦م .

ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف على هذا المنهج بقوله (فى هذا القول الموجز جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم فيه الاستقراء على القياس وحدد فيه الشرط الأساسى فى البحوث العلمية الصحيحة ، وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة ، دون أن يكون لرأى سابق أو نزعة من عاطفة أيا كانت دخل فى الأمر ، ثم اقرار تلك الحقيقة على ماهى عليه حتى إذا وجدت على غير ما كنا نتوقع ، أو جاءت على غير ماكنا نبغى ونأمل)[1] .

وابن الهيثم فى طريقته العلمية التى اتبعها فى بحوثه وكشوفه الضوئية قد سبق (بيكون) فى طريقته الاستقرائية . وفوق ذلك سما عليه . وكان أوسع منه أفقا وأعمق تفكيرا . وهو وان لم يعن كما عنى (بيكون) بالتفلسف النظرى وبتأليف المؤلفات التى يعرض فيها الآراء النظرية فى طرق البحث ويلزم العلماء بها لزاما ، فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة فى بحوثه وجرى عليها عملا وفعلا . وان الأمر جاء منه على بينة وروية ، وامعان فكر وحسن تقدير .

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أكثر من هذا فيقول : « ...بل وان ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ماهو أبعد غورا مما يظن أول وهلة ، فأدرك ما قال به من بعده (ماك) و (كارل بيرسون) ، وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين فى القرن العشرين . أدرك الوضع الصحيح للنظرية العلمية ، وأدرك وظيفتها الحقة بالمعنى الحديث . ويمكن القول أنه من نصوص أقوال ابن الهيثم ، أن تفكيره اتجه إلى الوجهة التى يتجه إليها التفكير العلمى الحديث » ... وأنه ليس من المغالاة أيضا القول أنه قد أدرك عن بينة الطريقة الحديثة فى البحث العلمى ، وأدرك الأوضاع الصحيحة لما نسميه الحقائق العلمية ... »[2] .

---

(١) نفس المصدر ص٣٣ .

وقبل ايراد النص يذكر أن قراءة المنهج عند ابن الهيثم (وكأننا ننقل من كتاب فى فلسفة العلم الحديث) وقد عالج المؤلف كل ذلك تحت عنوان (طريقة ابن الهيثم فى البحث ووضعها من الطريقة العلمية الحديث) من ص٢٩ إلى ص٣٧ .

(٢) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ج١ ص ٣٧ .

وفعلا سلك ابن الهيثم فى بحوثه الطريقة الحديثة فى البحث . فقد وصل بسلوكه إلى الحقيقة التى ينشدها بالمعنى الذى رآه . وهذا يتجلى بأجلى بيان وأبلغ صورة فى الكتاب النفيس « الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية » تأليف الأستاذ مصطفى نظيف .

وينبغى أن نشير اشارة بسيطة إلى موضوعات كتاب (المناظرة) فلقد استدل ابن الهيثم فى جميع بحوثه فى الضوء على القواعد والقوانين الأساسية بتجارب واستعان باجراء التجارب بالمعنى الذى نعنيه الآن . وذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد أدرك قيمة التجربة فى البحوث العلمية « فهو لا يعتمد على التجربة فى اثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليها أيضا فى اثبات النتائج التى تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد والقوانين » .

ومن مميزات ابن الهيثم أنه كان يشرح الجهاز ويبين وظيفة أجزائه المختلفة ، واستعمل أجهزة مبتكرة لشرح الانعكاس والانعطاف ، وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدرته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة « ...يدل عليها صنع الأجهزة واستعمالها فى الأغراض المختلفة ... »[1] .

وكذلك يمتاز كتاب (المناظر) بعناية « ابن الهيثم » بالقياس . فهو بعد أن يثبت المبادىء الأولية بالتجربة يتخذ تلك المبادىء قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التى تفضى إليها ، ويشرح على هذا النمط كثيرا من الظواهر الهامة فى الضوء .

ويتبين من بحوث الكتاب أيضا أن « ابن الهيثم » أدرك قيمة التمثيل فى البحوث العلمية - كما بينا آنفا - ولهذا استعان به فى بعض المواضع ، وكان فيها موفقا

---

(١) ويرى ان صنع مثل هذه الاجهزة المعقدة فى عصر لم يكن مزودا بالآلات والعدد الميكانيكية التى يستعان بها الان فى المصانع لصنع أمثالها ليدل على ان ابن الهيثم قد اجتمعت فيه الصفات التى تؤهله لأن يكون من بين علماء الطبيعة عاملا من طراز (كلفن) مثلا ، من الذين جمعوا بين المقدرة الرياضية العالية التى تتجلى فى النواحى الرياضية من بحوثه الضوئية ، وبين الكفاية العلمية الممتازة التى تدل عليها صنع هذه الأجهزة واستعمالها .

وفى بعضها كان مبتكرا وملهما . والذى نستخلصه من مآثر « ابن الهيثم » ونتاجه الفكرى ، أنه سلك فى البحث سبيلا تتوافر فيه خصائص البحث العلمى . وقد خرج الأستاذ « مصطفى نظيف » من دراسته عن بحوث « ابن الهيثم » فى الضوء بالقول الآتى « ...ليكن ابن الهيثم قد استفاد بمعلومات من تقدموه وبحوث من نقدوه فقد استفاد حتما طوعا أو كرها ، ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد ، ونظر فيها جميعا نظرا جديدا لم يسبقه إليه أحد من قبله . واتجه فى هذا النظر وجهة جديدة لم يولها أحد من المتقدمين . وأصلح الأخطاء ، وأتم النقص ، وابتكر المستحدث من المباحث ، وأضاف الجديد من الكشوف ، وسبق فى غير قليل من ذلك الأجيال والعصور ، واستوفى البحث اجمالا وتفصيلا ، وسلك فى البحث سبيلا تتوافر فيه خصائص البحث العلمى مع مافى هذه الطرق من قصور وما فيها من ميزات . واستطاع أن يؤلف من كل ذلك وحدة مترابطة الأجزاء على قدر ماكان يمكن أن ترتبط به أجزاؤها فى عصره . ان وجدنا فيها عيبا أو نقصا فتلك سنة الله فى المباحث العلمية . وهو فيها لم يبدع ولم يبتكر فحسب ، بل هو أيضا أقام بها الأسس التى انبنى عليها صرح علم الضوء من بعده ... » .

من الخطأ اذن الاعتقاد بأن البحث العلمى على الطريقة العلمية الحديثة لم يبدأ فى تاريخ تطور الفكر الإنسانى إلا بعد عصر النهضة فى أوروبا ، وأن ينسب الفضل إلى (فرنسيس بيكون) ، بينما التحقيق النزيه الذى أداه الأستاذ مصطفى نظيف يبرهن على أن طريقة بيكون لاتتوافر فيها جميع العناصر اللازمة فى البحوث العلمية لأنه اقتصر فى البحث العلمى على المشاهدة والتجربة وجمع المشاهدات وهى طريقة ضيقة محدودة تجعل من الباحث آلة تشاهد وتجمع وتبوب .

وبالمقارنة مع منهج ابن الهيثم يتضح أنه أخذ فى بحوثه بالاستقراء وأخذ بالقياس ، وعنى فى بعضها بالتمثيل ، وأخذ بهذه العناصر على المنوال المتبع فى البحوث الحديثة ، وجعلها فى منازلها النسبية التى تراعى فى الوقت الحاضر . وهو فى ذلك - كما يقرر باحثنا - لم يسبق بيكون إلى طريقته الاستقرائية فحسب ،

بل سما عليه سموا وكان أوسع منه أفقا وأعمق منه تفكيرا[1] .

وترجح الدراسات التى أجريت أخيرا أن « روجر بيكون وكبلر » قد أخذا بمبدأ الاستقراء والاعتماد على المشاهدة والتجربة من الحسن بن الهيثم .

يقول الأساتذ بويج الاسبانى فى كتابه (هل اطلع روجر بيكون على الكتب العربية ؟) .

وكان ابن الهيثم يستخدم الآلات والأجهزة أيضا ويصفها ويشرح طريقة استعمالها ، بل يصف أجزاءها وصفا دقيقا محددا فيه مقادير الأحوال والزوايا وكيفية إعدادها وصنعها وتدريبها ، وبذلك المنهج الاستقرائى التجريبى رسم الطريق لمن جاء بعده من علماء الغرب أمثال كبلر ١٦٣٠م وجاليليو ١٦٤٢م واسحاق نيوتن ١٧٢٧م[2] .

ويطول بنا الحديث إذا استقصينا **جهود العلماء المسلمين فى فروع العلم** المختلفة ولذلك فسنقتصر على لمحات منها :

خذ مثلا (**الميكانيكا**) **أو علم الحيل**[3] ، فبعد ترجمة كتب اليونان ، أمثال كتاب (الفيزيكس) لأرسطو وكتاب الحيل الروحانية ، وكتاب رفع الأثقال وغيرها درس علماء المسلمين هذه الكتب وفهموا محتوياتها ثم أدخلوا تغييرات عليها متوسعين فى مباحثها وزادوا عليها زيادات هامة تعتبر أساسا لبحوث الطبيعة المتنوعة .

وكان أشهر من كتب فى (الحيل) محمد وأحمد وحسين أبناء موسى بن شاكر ، ولهم كتاب يحتوى على مائة تركيب ميكانيكى .

---

(١) نفس المصدر ص٣١ .

(٢) أحمد مرسى : الحسن بن الهيثم – رائد علم الضوء فى مستهل القرن الحادى عشر للميلاد ص٢٣٨ مجلة الداره – الرياض – شوال ١٣٩٦ – اكتوبر سنة ١٩٧٦م .
(عدد تذكرى عن مهرجان العالم الإسلامى) .

(٣) قدرى طوقان : تاريخ العلوم عند العرب ص١٨٨ .

ولعلماء المسلمين كتب فى **علم مراكز الأثقال** وهو علم (يتعرف منه كيفية استخراج ثقل الجسم المحمول) .

ولهم أيضا فضل كبير فى (**علم السوائل**) وما يتصل به من ظواهر تتعلق لضغط السوائل وتوازنها ، حيث شرحوا صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، كما شرحوا تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القريبة إليها ، وتكون سطوح ما يجتمع منها موازية لتلك المياه ، وبينوا كيف تفور العيون وكيف يمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورءوس المنارات ، وشرحوا كل هذا بوضوح تام ودقة متناهية .

وللخازن كتاب (ميزان الحكمة) كتبه سنة ١١٣٧م وفيه وصف دقيق مفصل للموازين التى كان يستعملها علماء المسلمين فى تجاربهم ، وفيه أيضا وصف لميزان استخدم فى وزن الأجسام بالهواء والماء .

وتضمن هذا الكتاب **بحثا فى الجاذبية** مبينا أن هناك علاقة بين سرعة الجسم والبعد الذى يقطعه والزمن الذى يستغرقه ، وقال الخازن فى كتابه بأن قوى التثاقل تتجه دائما إلى مركز الأرض .

وتابع الخازن علماء آخرون مثل ثابت بن قره وموسى بن شاكر وغيرهما حيث قالوا بالجاذبية وعرفوا شيئا عنها[١] .

ومن أشهرهم محمد بن عمر الرازى حيث قال (اننا إذا رمينا المدرة إلى فوق فانها ترجع إلى أسفل ، فعلمنا أن فيها قوة تقتضى الحصول إلى السفل حتى أنه لما رميناها إلى فوق اعادتها تلك القوة إلى أسفل)[٢] .

أليس فى هذا تمهيد لفكرة الجاذبية ؟

يرى الأستاذ العقاد أن **البيرونى** كان له الفضل فى ذلك ، حيث اعترض على رأى الاغريق وفحواه أن الأجسام الثقيلة مجذوبة إلى معدنها من مركز الأرض

---

(١) قدرى طوقان : تاريخ العلم ص٣٥٠ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص١٩٥ .

وأن الأجسام الروحانية مجذوبة إلى أصلها فى السماء ، وقد مهد بآرائه سبيل نيوتن إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمى الحديث[1] .

ويتضمن كتاب (ميزان الحكمة) أيضا بحثا فى **الضغط الجوى** ، وكان بذلك أسبق من (تورشيللى) ، ويحتوى كذلك على المبدأ القائل بأن الهواء كالماء يحدث ضغطا من (أسفل إلى أعلى) على أى جسم مغمور فيه ، ومن هذا استنتج أن وزن الجسم فى الهواء ينقص عن وزنه الحقيقى ، واستفاد الأوربيون بعده من اكتشافاته وبنوا عليها بعض الاختراعات كالبارومتر ومفرغات الهواء .

أما الخطوات التى خطاها أطباء المسلمين فى **علم الطب ومناهجهم** فيه فيحتاج إلى مبحث خاص :

علم الطب :

لايعد من قبيل المبالغة القول بأن أهمية علم الطب فى التراث الذى خلفه الإسلام لاتضارعها أهمية أى فرع آخر من العلوم[2] فقد تربع الأطباء المسلمون على عرش الطب طوال القرون التى كانت أوروبا فيها فى عصورها الوسطى المظلمة وكانوا أساتذة أوروبا أكثر من ستة قرون ، حيث طوروا علوم الطب وأضافوا إليها اضافاتهم الرائعة[3] .

ويعد أبو بكر محمد الرازى (٨٤٤ - ٩٢٦م) أول الأطباء المسلمين الكبار ، وقد اعتبره جميع المؤرخين واحدًا من أعظم الأطباء فى جميع العصور ، ومن أعظم مشخصى الأمراض المبتدعين ، حيث اعتبرت مقالته عن (الجدرى والحصبة)

---

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ص٤٤ - ط . دار المعارف سنة ١٩٦٣ .

(٢) شاخت وبوزورث : تراث الإسلام - القسم الثالث ص١٢١ . سلسلة كتب ثقافية شهرية - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ذو الحجة سنة ١٣٩٨ / المحرم سنة ١٣٩٩هـ - ديسمبر سنة ١٩٧٨ .

(٣) جلال مظهر : علوم المسلمين أساس التقدم العلمى الحديث ص٣١ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ .

أول عمل محكم فى الأمراض المعدية معبرة عن قدرة فذة فى الملاحظة والتحليل التمريضى ، واشتهرت فى أوروبا حيث طبعت أربعين طبعة باللغة الانجليزية وذاع خبرها منذ سنة ١٤٨٩ حتى سنة ١٨٦٦م .

ويعتبره الدكتور سارتون أول الأطباء الكيماويين إلى جانب ابتكاراته فى جراحه العيون والولادة وأمراض النساء . كذلك كان أول من صنف مقالات فى أمراض الأطفال(١) .

وقد أورد الأستاذ العقاد تفسير الثقات من السلف القائل بأن لفظ (الحكمة) الوارد فى الآية القرآنية بسورة لقمان تشمل التطبيب أيضا فى قوله تعالى : ﴿ **ولقد أتينا لقمان الحكمة أن أشكر لله** ﴾ من آية ١٢ لقمان .

فمن الحكمة عندهم التطبيب أو هى الطب قبل سائر ضروب الحكمة ، فجعل الإسلام هذه الصناعة نعمة يشكرها من أسبغها الله عليه .

ويرجع الاهتمام بالطب كعلم تجريبى منذ مجىء الإسلام حيث قضى على الكهانة وفتح الباب للطب الطبيعى على مصراعيه لأنه أبطل المداواة بالسحر والشعوذة ، و لم يحدث فى مكان الكهان طبقة جديدة تتولى العلاج باسم الدين .

ومن الأدلة التى يستند إليها الأستاذ العقاد أيضا أنه عندما مرض سعد بن أبى وقاص فى حجة الوداع عاده النبى ﷺ وقال له : انى لأرجو أن يشفيك الله تعالى حتى يضر بك قوم وينتفع بك آخرون ، ثم قال للحارث بن كلده (عالج سعدا مما به) والحارث على غير دين الإسلام(٢) .

أما تعليل كثرة اشتغال المسيحيين بالطب فى ظل الدولة الإسلامية ونبوغ الأطباء بين نصارى المشرق ، فيرجعه إلى تحريم الكنيسة الغربية آنذاك لأن المرض عقاب من الله تعالى لاينبغى للإنسان أن يصرفه عمن استحقه ، وظل الطب

---

(١) نفس المصدر ص٣٢ .

(٢) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ص٣٦ كذلك أورد نفس الرأى أبو الفتوح التوانسى بكتابه (من أعلام الطب العربى) ص٣٨ .

محجورا عليه إلى مابعد انقضاء العهد المسمى بعهد الإيمان ، عند استهلال القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو ابان الحضارة الأندلسية[1] .

وقبل الأنتهاء من هذه العجالة لاينبغى أن ننسى أدوار مشاهير الأطباء المسلمين الذى يدين لهم علم الطب بالفضل بما لهم من مآثر فتحوا بها آفاقا جديدة لم تكن معروفة فى عصور أوروبا المظلمة .

منهم ابن النفيس (٦٩٦هـ) **المكتشف الحقيقى للحركة الدموية الصغرى** ونسبت خطأ إلى هارفى الانجليزى .

كان نابغة عصره فى الطب ، حفظ كتب الطب النفيسة المعروفة حينذاك عن ظهر قلب ، كما ألف **موسوعة فى الطب** ، كان يعتزم اصدارها فى ثلاثمائة جزء الا أنه مات بعد أن كتب منها نحو ثمانين .

كذلك مارس التشريح ولكنه حاد عن مباشرته بوازع من الشريعة ، والظاهر أن تدينه كان عميقا حيث وصف له فى مرض موته النبيذ فرفض تناوله قائلا (لاأريد أن ألقى الله وفى جسمى خمر)[2] .

ونبغ كثير من الأطباء المسلمين غير الرازى حيث أسهموا فى خدمة العلوم الطبية فأسدوا بذلك خدمات جليلة للإنسانية :

فقد اشتهر من الأطباء أيضا على بن العباس (٩٩٤م) وقد كتب كتابا رائعا فى الطب عنوانه « الكتاب الملكى » تضمن فصولا عن علم الأغذية الصحية وعلم العقاقير الطبية ، ومن مبتكراته اشاراته إلى وجود الحركة الدموية الشعرية ، وبرهانه على أن الطفل فى الولادة لايخرج من تلقاء نفسه بل بفضل تقلصات عضلية فى الرحم .

---

(١) العقاد نفسه ص٣٧ وانظر أيضا التوانسى بنفس المصدر ص٤٣ . ولعل هذا السبب أيضا يدعونا إلى تأكيد انتماء التقدم العلمى لجهود العلماء المسلمين - وليس العرب .

(٢) د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص١٧٧ / ١٨٠ ويذكر ان المعتقد ان الأطباء الاجانب أمثال سرفتوس وكولومبوس وهارفى ممن وصفوا الدورة الدموية قد اطلعوا على نظرية ابن النفس أنهم قرءوا مؤلفاته مترجمة إلى اللاتينية .

وفى أمراض **العيون** نبغ كل من على البغدادى وعمار الموصلى حيث تركا مؤلفات ممتازة تشرح أعضاء العين وما يعتريها من أمراض وطرق علاجها .

وقد ترجمت مؤلفات أولئك الأطباء إلى اللاتينية وانتشرت فى أوربا (وصارت بجامعاتها أحسن كتب يعتمد عليها الأساتذة والطلاب حتى منتصف القرن الثامن عشر)[1] .

وإذا أردنا تصوير درجة التقدم فى علوم الطب ومدى الاهتمام بين المسلمين ، فإنه يسهل ذلك إذا أحصينا عدد الأطباء الذين كانوا يجتازون الامتحانات فى الطب ، فضلا عن تنوع الخدمات الطبية ورقى الخدمات التى تقدم للمرضى فى المستشفيات مع تنوعها تبعا لأنواع المرض .

من ذلك مثلا أنه فى عهد المقتدر بالله دعى إلى الامتحان فى بغداد نحو تسعمائة طبيب وهم غير الأساتذة الثقات الذين تجاوزوا مرتبة الامتحان .

ولا شك أن هذا يدل على أن العناية (بالطب والصحة لم تشهدها قط حاضرة من حواضر التاريخ القديم)[1] .

كذلك تكاثرت **المستشفيات** فى أنحاء الدولة الإسلامية بعد القرن الثالث للهجرة ، واتبعوا طريقة عملية للتحقيق من جودة الهواء وصلاح الموقع لبنائها تغنى عن الأساليب العلمية التى اتبعت فى العصر الحاضر بعد كشف الجراثيم والإحاطة بوسائل التحليل ، حيث تتفق معها فى أصلها التجريبى .

---

(١) م .م . شارف : الفكر الإسلامى ، منابعه وآثاره ص٨٢ ويذكر المؤلف ضمن جهود علماء المسلمين فى الطب رسالة هامة كتبها ابن الهيثم (٣٥٤هـ – ٩٦٥م) فى أمراض العيون . ومع أنه لم يكن من المتخصصين فى الطب ألا أن رسالته لاتزال موجودة حتى الآن ، وقد كانت أساس التفكير الغربى فى هذه الدراسات .

(٢) العقاد نفسه ص٣٧ .

ويذكر الشيخ الدكتور مصطفى السباعى ان عدد الأطباء الذين امتحنوا فى بغداد وحدها عام (٣١٩هـ -٩٣١م) فى أيام المقتدر بلغ ثمانمائة طبيب ونيفا وستين طبيبا ، عدا عمن لم يمتحنوا من مشاهير الأطباء ، وعدا عن أطباء الخليفة والوزراء والأمراء .

(كتاب : من روائع حضارتنا ص١٤٢) .

(فكانوا يعلقون اللحوم فى مواضع مختلفة من المدينة فى وقت واحد ، فأيها أسرع إليه العفن اجتنبوا مكانه واختاروا المكان الذى تتأخر فيه عوارض الفساد)[1] .

ومثل هذا الابتكار يقع فى صميم **المنهج التجريبى** وينبغى النظر إليه لا من زاوية عصرنا - ولكن من زاوية النظريات السائدة حينذاك ، ولاشك أن هذا العمل يعد عملا رائدا فى حقل الاكتشافات العلمية .

والحديث عن المستشفيات والمعاهد الطبية حديث طويل لو حاولنا استقصاءه لتحول بنا الهدف ، ولكن فى سبيل تثبيت الفكرة التى نسوقها من خلال فصول هذا الكتاب سنجتزىء بعض نواحيها باختصار ، ومصدرنا كتاب الدكتور مصطفى السباعى بعنوان (من روائع حضارتنا) ، حيث يقف القارىء على **الجوانب العلمية التطبيقية فى مجال الطب والصحة** .

يذكر رحمه الله تعالى أن أول مستشفى فى العالم الإسلامى أنشئت فى عهد الوليد بن عبد الملك ، وهو خاص بالمجذومين وجعل فيه الأطباء وأجرى لهم الأرزاق .

وكانت المستشفيات على نوعين : نوع متنقل ونوع ثابت .

أما المتنقل فأول ماعرف فى الإسلام فى حياة النبى ﷺ ، فى غزوة الخندق ، اذ ضرب خيمة للجرحى ، فلما أصيب سعد بن معاذ قال عليه الصلاة والسلام « اجعلوه فى خيمة رفيدة حتى أعوده من قريب » .

ثم توسع فيه الخلفاء والملوك من بعد ، حتى أصبح المستشفى المتنقل مجهزا بجميع مايحتاجه المرضى .

وأما المستشفيات الثابتة فقد كانت تفيض بها المدن والعواصم ، ولم تخل بلدة صغيرة فى العالم الإسلامى يومئذ من مستشفى فأكثر ، حتى أن قرطبة وحدها كان فيها خمسون مستشفى[2] .

---

(١) العقاد : نفسه ص٤٠ .

(٢) د / الشيخ مصطفى السباعى : من روائع حضارتنا ص١٣٩ : ١٤٠ المكتب الإسلامى - دمشق - بيروت ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

والقارىء عن أنواع المستشفيات يذهل من تنوعها وانتشارها حسب الفئات الاجتماعية وفروع التخصصات بها ، حتى لانكاد تفترق على التخصصات التى نعرفها فى **العصر الحاضر** . وهذا موضوع يحتاج إلى عناية خاصة حيث يكشف عن نتائج اتباع المنهج التجريبى .

فقد عرف المسلمون مستشفيات للجيش ، وللمساجين ، ومحطات للاسعاف بالقرب من الجوامع والأماكن العامة ، والمستشفيات العامة للجمهور ومقسمة إلى قسمين : قسم للذكور وآخر للاناث .

فضلا عن الأقسام المتخصصة بكل مستشفى حسب أنواع الأمراض ، فمنها الأمراض الباطنية ومنها للعيون ومنها للجراحة ومنها للكسور والتجبير ومنها للأمراض العقلية .

كذلك خصص لكل قسم رئيس عام للأطباء وكان الأطباء يشتغلون بالنوبة ، وفى كل مستشفى عدد من الرجال والنساء الممرضين والمساعدين ، وفى كل مستشفى صيدلة كانت تسمى (خزانة الشراب) .

والذى يعنينا بصفة خاصة ، الاهتام **بالتجارب والفحوص الطبية** بعد تفقد المرضى إلى جانب العناية بالآلات والاستناد إلى الكتب الطبية وكأننا أمام مستشفى **على أحدث طراز** فى إدارتها وطرق التعليم واجازة الأطباء بعد امتحانهم .

يقول الدكتور مصطفى السباعى :

(وكانت المستشفيات معاهد طبية أيضا ، ففى كل مستشفى ايوان كبير (أى قاعة كبيرة) للمحاضرات ، يجلس فيه كبير الأطباء ومعه الأطباء والطلاب ، وبجانبهم الآلات والكتب ، فيقعد التلاميذ بين يدى معلمهم بعد أن يتفقدوا المرضى وينتهوا من علاجهم ، ثم تجرى المباحث الطبية والمناقشات بين الأستاذ وتلاميذه ، والقراءة فى الكتب الطبية ، وكثيرا ما كان الأستاذ يصطحب معه تلاميذه داخل المستشفى ليقوم باجراء الدروس العلمية لطلابه على المرضى

بحضورهم ، كما تقع اليوم فى المستشفيات الملحقة بكليات الطب)[1] .

وقد تفرد الأطباء المسلمون **بمذهب جديد** فى التطبيب ، يقوم على **أساس الملاحظة والتجربة ، وتتبع حال المريض** وقياس حاله بحال غيره من المرضى مخالفين بذلك آراء كثيرة لجالينوس وأبو قراط قبلهم .

وبلغ الأطباء درجة متقدمة أيضا فى الفحص الطبى يصل فى رقيّه إلى ما يتبع فى العصر الحديث ، حيث كان الطبيب العربى يعنى بفحص البول ويقيس النبض ، ويسأل المريض عما يشكو منه وعن طريقة معيشته وعاداته والأمراض التى أصيب بها من قبل ، وعن حالته الصحية ومناخ بلاده ، وغير ذلك من الأسئلة التى تساعد الطبيب على تشخيص المرض[2] .

ولا نظن أن **منهج الأطباء المعاصرين** يختلف فى جوهره عن هذا المنهج .

ويستخلص جوستاف لوبون من أبحاثه فى هذا المجال أن **علم الجراحة** مدين للعرب بكثير من مبتكراته الأساسية ، وظلت كتبهم فيه مرجعا للدراسة فى كليات الطب إلى وقت قريب جدا .

---

(١) من روائع حضارتنا ص١٤٢ .

وينظر فى هذا الكتاب تفاصيل اخرى تفرد بها صاحبه من ص١٤٣ إلى ص ١٥١ مع اجرائه لمقارنة بين المستشفيات فى المدن الإسلامية ومستشفى (اوتيل دبو) اكبر مستشفيات أوروبا فى عصرها حيث يستدل بها على مبلغ الانحطاط العلمى بها حينذاك والجهل الفاضح بقواعد الصحة العامة وأصول المستشفيات ص١٥٢ .

(٢) أبو الفتوح التوانسى : من اعلام الطب العربى ص ٤٧ الدار القومية للطباعة والنشر – ١٤ /١٢/ ١٩٦٦ ، تصدير بقلم د .جمال الدين الرمادى .

ويرى المؤلف ان الأطباء العرب عرفوا ما يسمى الترقيع الطبى – أى نقل الأعضاء السليمة من أجسام ماتت حديثا ، لكى تحل محل اعضاء من نوعها قد تلفت فى جسم لايزال حيا ، ويستند فى هذا الرأى إلى ما رواه الدميرى (نسبة إلى دميرة – قرية بمصر – وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ) فى كتابه (حياة الحيوان) أن العرب كانوا يعالجون مرضى الصدر برئة الثعلب ، لأنهم وجدوا بالتجربة أن رئه الثعلب من أقوى الرئات ، فالثعلب إذا جرى لايلهث أبدا ، وهذا دليل على قوة رئته .

ويذكر كثيرا من العمليات الجراحية التى برعوا فيها (فكانوا يعرفون فى القرن **الحادى عشر من الميلاد** معالجة غشاوة العين بخفض العدسة أو اخرجها ، وكانوا يعرفون عملية **تفتيت الحصاة** التى وصفها أبو القاسم بوضوح ، وكانوا يعرفون صب الماء البارد لقطع النزف ، وكانوا يعرفون الكاويات والفتائل الخ .. وكانوا يعرفون المرقد (أى المخدر) الذى ظن أنه من مبتكرات العصر الحاضر ، وذلك باستعمال الزؤان لتنويم المريض قبل العمليات المؤلمة « حتى يفقد وعيه وحواسه »)[1] .

كذلك برع الأطباء فى ظل **فهمهم لروح الإسلام** برعوا فى فنون الجراحة الطبية ونجحوا فيها نجاحا منقطع النظير ، من حيث التخدير أثناء العملية الجراحية واستخدام الخيوط المصنوعة من أمعاء الحيوان ، وأدركوا بذلك أن **دينهم يأمر بالمحافظة على النفس** فاستخدموا الجراحة لأنه ثبت بالتجربة أنها فى بعض الحالات أجدى وسيلة فى حسم الداء ، فى الوقت الذى كان الأوربيون ينظرون إلى الطب الجراحى كوسيلة حقيرة لاينبغى أن يمارسه الأطباء المحترمون وبناء على تحريم الكنيسة التى كانت ترى حينذاك أن مزاولة الجراحة يؤدى إلى تغيير لما خلقه الله تعالى[2] .

---

(١) جوستاف لوبون : حضارة العرب ص٤٩٤ ترجمة عادل زعيتر – ط . الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ /١٩٥٦م .

(٢) التوانسى : من اعلام الطب العربى ص٥١ .

وينقل لنا المؤلف ما رواه الجاحظ عن حادث صبى عضه كلب فى الكتّاب فخرق اللحم الذى دون العظم إلى شطر خده فرمى به ملقيا على وجهه وجانب شدقه وخرج منه الدم حيث ظن الجاحظ أن الصبى لن يعيش .

ثم يحكى أنه بعد ان خيط هذا الموضع فى وجه الصبى رآه الجاحظ بعد الحادث بشهر ، وقد عاد إلى الكتّاب وليس فى وجهه من الشتر ألا موضع الخيط .

ومن هذه التجربة المسجلة يتضح أن الطب الجراحى حينذاك قد بلغ من الدقة والمهارة والحذق درجة عالية .

نفسه ص٥١ /٥٢ .

علم الفلك :

كان للمسلمين اهتمام خاص بهذا العلم لاتصاله بمعرفة مواقيت الصلاة والصيام والحج .

وكان نيلينو موفقا فى فهمه للعلاقة بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية فى العبادات وبين بعض الظواهر الفلكية ، إذ أن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ومن يوم إلى يوم ، فيقتضى حسابها معرفة عرض البلد الجغرافى وحركة الشمس فى فلك البروج وأحوال الشفق الأساسية .

· كذلك من شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة ، فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أى حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروى مبنية على حساب المثلثات .

وبالإضافة إلى فرض الصوم لأن ابتداء صوم رمضان وانتهاءه يؤخذان من رؤية الهلال .

من هذا كله يتضح أنه بسبب ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية اهتم علماء المسلمين بمعرفة أمور السماء وحركة الكواكب[1] .

واعتمد العلماء أولا فى مباحث هذا العلم على المصادر اليونانية – خاصة مؤلفات بطليموس – والهندية[2] .

---

(١) كرلو نلينو : علم الفلك – تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ص٢٢٩ /٢٣٠ مكتبة المثنى ببغداد – طبع بروما سنة ١٩١١م .

ومن المفيد ان ننقل هنا نصا يبين معرفة المؤلف للحكمة من اشتراط اكثر الفقهاء للرؤية . يقول نيلنو « لاأجهل ان اكثر الفقهاء اجمعوا على عدم قبول الحساب مكان الرؤية اتباعا لسنة النبى ﷺ – والصحابة وخوفا من اغلاط الحساب واختلافهم فأثبتوا ان بعين شهر الصوم بأمر طبيعى ظاهر تام يدرك بأبصار ، لا بالاجماع الخفى الذى لايعرف ألا بحساب ينفرد به القليل من الناس مع كلفة وتعب وتعرض للخطأ .

وقد عرف المؤلف أيضا رسالة ابن تيمية فى هذه المسألة بعنوان (بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال) ص٢٣٠ نفس المصدر .

(٢) ويرى مونتجمرى وأت أن الفلكيين العرب تبعوا بطلميوس فى اعتقاده بسكون الأرض التى=

ولكن سرعان ما تحرروا من القواعد المقرره لدى اليونان ، **فانتقدوا نظريات بطليموس بشدة** ، وأخذوا فى الاستقصاء الطليق ففاز علم الفلك على أيديهم باكتشافات مهمة كانت نتيجة الرصد فى مدرسة بغداد ، حيث صحح الفلكيون بهذه المدرسة – وأشهرهم حينذاك يحيى بن أبى منصور – أزياج اليونان وأصلحوا أغاليط بطليموس فى كثير النقاط .

ويرى سيديو أن مدرسة بغداد وصلت فى أواخر القرن العاشر الميلادى إلى أقصى ما يمكن اكتسابه من المعارف من غير استعانة بنظارة أو مرقب .

ومن مشاهير هذه المدرسة البتانى الذى يضعه لا لاند بين الفلكيين العشرين الذين أهم من أنجبهم العالم ، ويقارن بينه وبين بطلميوس فيرى أن البتانى عرض معارف عصره المكتسبة[1] .

ومنهم أبناء المؤرخ موسى بن شاكر الثلاثة ، محمد وحسن وأحمد .

ويجب أن نذكر أيضا أبا الوفا (٩٣٩ – ٩٩٨م) كان أعظم فلكى مدرسة بغداد الذى سبق العالم الدانيماركى تيخوبراهة فى اكتشاف الانحراف القمرى الثالث الذى يعد تحقيقا أساسيا فى علم الفلك ، سبقه بستة قرون[2] .

وبالرغم من التحولات السياسية الموالية فى الداخل – بانفصال مصر عن بغداد سنة ٩٦٩م واقامة محمود الغزنوى دولة جديدة عام ٩٧٧م ثم ظهور الانقسامات

= تدور حولها ثمانية أفلاك ، هى الشمس والقمر والكواكب الخمسة والنجوم الثابتة ، وللتوفيق بين هذا النظام والظواهر المرصودة ، أضحى متطلبا وضع نظام من التداوير والحيل الرياضية الأخرى . وبمضى الوقت ادرك العرب أوجه ضعف نظام بطلميوس فانتقدوه ، وان كانوا لم يخرجوا ببديل مرض له .

ينظر كتابه (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) ص٥١ /٥٢ .- ترجمة حسين أحمد أمين – دار الشروق ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص١٢٦ . – ترجمة عادل زعيتر – ط . دار احياء الكتب العربى . عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٥٦م .

(٢) السابق ص١٢٧ .

بين السلاجقة . أو فى الخارج حيث أخذت الحروب الصليبية تهدد الخلافة الإسلامية نحو قرنين ، ثم تدفع بعدها الغزو المغولى حيث جاء هولاكو حفيد جنكز خان سنة ١٢٥٨م فهدم خلافة بغداد بالرغم من كل هذا فان الحروب والفتن ثقلت وطأتها على الحياة الذهنية فى المجمع الإسلامى ، وعاقت سير الحضارة ، ولكنها لم توقفها عن السير فلم تحل الحروب الصليبية ولا الغارات المغولية دون انعام العملاء نظرهم فى السماء ، ولم تنقطع مدرسة بغداد عن نشاطها المثمر إلا فى أواسط القرن الخامس عشر ، وقد امتد نفوذها إلى آسيا الوسطى والهند والصين .

وفى ظل هذه الأحداث ، أو بالرغم منها ، نجد مصداق ذلك الاستمرار الحضارى بالرغم من كل المعوقات ، نجده ممثلا فى ظهور ابن يونس مخترع الرقاص والمزولة الشهير ، اذ بتحول مركز ثقل الحضارة الإسلامية إلى القاهرة فقد سافر إليها ، وفى مرصده بجبل المقطم بالقاهرة ، وضع (الزيج الحاكمى) الكبير الذى فاق بدقة جميع الأزياج التى وجدت قبله[1] .

علوم الرياضة :

لعل أهم مسألة يهتم بها الباحثون عند التأريخ للعلوم الرياضية هى معرفة علماء المسلمين بالأرقام الهندية واستعمال الصفر ، ثم نقلت هذه الأرقام فيما بعد من اللغة العربية إلى أوروبا ، ولهذا أطلق عليها الغربيون (الأرقام العربية) ، ونسبوها إلى الخوارزمى العالم المسلم الرياضى الشهير مؤسس علم الجبر أيضا ، ويعد كتابه (حساب الجبر والمقابلة) أقدم كتاب فى موضوعه[2] .

وللدور الذى أداه الخوارزمى فى الرياضيات أعتبره كاردان أحد عباقرة العالم الاثنى عشر إذ أن رسالته فى الجبر التى ألفها صالحة لاستعمال الجمهور ، هذه الرسالة استطاع الغرب أن يطلع عليها ويتعلم منها .

---

(١) نفسه ص١٢٨ / ١٢٩ .

(٢) م .م . شارف : الفكر الإسلامى ، منابعه وآثاره ص٦٨ / ٦٩ - ترجمة : د . أحمد شلبى - ط . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٤م .

ولجهود علماء المسلمين فى **علم الهندسة أهمية** خاصة ، قال سيديو : (زعم فى زمن غير قصير ، أن العرب لم يصنعوا غير استنساخ مؤلفات اليونان ، ولا يؤيد مثل هذا الزعم فى الوقت الحاضر غير جاهل ضال ، فنشكر لمدرسة بغداد ماخلعته من شكل على علم المثلثات الكروية فضلا عن حفظها لأهم مؤلفات علماء الاسكندرية[1] .

وقد عرفت أوروبا الأرقام العربية منذ القرن الثالث عشر ، وكانت قبل ذلك تستخدم الأرقام الرومانية التى زادت من صعوبة حل معظم العمليات الحسابية ، وأخرت دراسة النظرية الرياضية . وعندما اتضحت فائدة استخدام هذه الأرقام تبناها الناس فى معظم أغراضهم العملية ، ويذكر صاحب كتاب (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) أن تبنى الأرقام العربية كان بواسطة ليوناردو – بن بوناتشى عام ١٢٠٢م ، وكان أبوه قد أرسله للدراسة على معلم عربى للحساب ، وربما فعل آباء آخرون فعله هذا ، غير ان ليوناردو كان متفوقا على أقرانه فنشر كتابا فى الحساب موضحا فيه كيف أن (العلامات العشر) تمكن من تبسيط العمليات الحسابية وتوسيع مجالها . ومما لفت النظر أن هناك لمحة عربية فى الصورة التى كتب بها اسمه فى الكتاب – أى ابن فلان – وربما كان اسم (بوناشى) هنا كنية تمثل اسما عربية مثل حسن أو صالح[2] .

وليس بعد هذا دليل على الجذور المباشرة للنهضة الأوروبية فى العلوم الرياضية التى بدأت باستخدام الأرقام العربية .

---

(١) سيديو : تاريخ العرب باريس ١٨٥٤ .
نقلا عن حيدر بامات : مجالى الإسلام ص١٣٥ .
(٢) مونتجمرى وأت : فضل الإسلام على الحضارة العربية ص٨٨ .

خاتمة :

ولا يفوتنا فى مقام الختام أن نذكر نتيجتين هامتين :

الأولى : سبق المسلمين في اكتشاف المنهج العلمى بالمعنى الحديث ، وأفضالهم على الحضارة المعاصرة . يقول د . عبد الحليم منتصر (وإذا اعتز العصر الحاضر بنفر من العلماء فتتوا الذرة وشطروا النواة وغزوا الفضاء وأرسلوا الصواريخ وأطلقوا الكواكب الصناعية تدور في فلك الشمس أو غيرها من النجوم والكواكب ، وإذا اعتز عصر النهضة العلمية في أوروبا بأمثال « نيوتن ودارون وجاليليو وكوبرنيق ودافنشى وكانت وديكارت وباستير » ، ومن إليهم فلا ينبغى أن نغمط علماءنا الذين نقل عنهم الغرب في سالف الأيام ، وأنه لدين يؤديه العصر الحاضر للعصور العربية الإسلامية الزاهية ، وأنها لأمانة في أعناقنا نحن أحفاد العرب أن نحمل المشعل مرة أخرى لنضىء الطريق ، ونقود الإنسانية كما فعل أسلافنا أول مرة)[1] .

ولعلنا لانتجاوز قدرنا إذا أضفنا إلى رأى الدكتور منتصر أن البعد الثقافى الدينى لايقل اهمية عن عبء الأمانة العلمية ، ففى ضوء دراسة تردى حضارة الغرب إلى هاوية الحروب الذرية والنووية بسبب غياب البعد الدينى الروحى ، فإننا نملك هذه المزية التى من شأنها لو تضافرت مع نتائج العلم ومنجزاته لتحول العلم إلى وسيلة لتحقيق سعادة إنسانية حقيقية ، لافى الحياة الدنيا فحسب ، ولكن تضمن الفوز العظيم فى الآخرة أيضا .

والمغزى المستفاد من دراسة تاريخ العلم لدى المسلمين يفيد فى معرفة أنهم استجابوا لتعاليم الإسلام فى تحصيل العلوم والمعارف ، والسعى فى الأرض للبحث والاكتشاف فحققوا الحضارة بشطريها : (المدنى) و(الروحى الأخلاق) كما يثبت أيضا أنها لم تكن حضارة (روحية) فحسب لسبب واحد يسهل ادراكه إذا وقفنا على الجذور الغيبية للعقيدة الإسلامية فى نظرتها للإنسان – خلقه ودوره

(١) د . عبد الحليم منتصر – تاريخ العلم ص٨٢ .

ومصيره . وبناء على هذا الادراك فاننا نرى أن الحضارة الإسلامية عبرت عن سعى (الإنسان المسلم) فردا وجماعة لمقام (الخلافة فى الأرض) بشروطها الموضوعة – كما سنرى عند الراغب الأصفهانى – بالخضوع لشريعة الله تعالى ، وجعل كلمته هى العليا ، جنبا إلى جنب مع تحصيل العلوم والمعارف وتعمير الأرض .

وليس هناك أدل من الآيات القرآنية الآمرة بطلب النظر فى آيات الله تعالى فى الكون وتعرف أسرار الخلق :

والأمثلة كثيرة جدا ، منها :

قوله تعالى ﴿ **وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ الرعد٣و٤ .

وقوله عز وجل ﴿ **وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ النحل١٢و ﴿ **قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** ﴾ العنكبوت٢٠ .

وقوله سبحانه ﴿ **قل انظروا ماذا فى السموات والأرض** ﴾ يونس١٠١ .

وفى تفسير هذه الآيات يرى الدكتور الغمراوى أننا إذا قرأناها وأمثالها فى القرآن لم نشك فى ان العلم الحديث قرآنى فى موضوعه ، إذ هذه العلوم الطبيعية إنما تبحث عن أسرار هذه الظواهر الكونية التى نبه إليها وأمر بالبحث فيها القرآن)[1] .

ولهذا السبب عينه ، أنبتت الحضارة الإسلامية هذه الشجرة العلمية الوارفة الظلال ، وتلزم المسلمين فى العصر الحاضر أيضا **بمتابعة خط السير حتى يحققوا**

---

(١) د . الغمراوى : الإسلام فى عصر العلم ص٣١ .

الحياة الكريمة التى لاتكتمل إلا بقوة العلم ، وإلا فقد يتعرضون للمسئولية أمام الله تعالى كما فهم السلف من الآية ﴿ **ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم** ﴾ الممتحنة٥ .

قال مجاهد : لاتعذبنا بأيديهم ولا بعذاب من عندك فيقولوا : لو كان هؤلاء على حق ما أصابهم هذا . وكذا قال الضحاك .

وقال قتادة : لاتظهرهم علينا فيفتنوا بذلك ، يرون أنهم إنما ظهروا علينا لحق هم عليه ، واختاره ابن جرير .

وقال على بن أبى طلحة عن ابن عباس : لاتسلطهم علينا فيفتنوننا[1] .

ولعل من الخطوات الأولى على الطريق هى إزالة الران الذى خالط عقول النشء عن علماء المسلمين ، **وتعديل مناهج التعليم** لتحتل بين موادها التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية ، اذ من الأهمية بمكان اقناع الأجيال الجديدة إنهم أحفاد اناس كان لهم الفضل على العالم كله . ومثل هذا الاقتناع يستثير الهمم وينهض بها للعمل بروح متوثبة للحاق بعلوم العصر ، وكفى طنطنة بعلماء الغرب وفلاسفته وكأنهم وحدهم أصحاب الفضل ، بينما الحقيقة غير ذلك .

إننا نشارك الدكتور عبد الحليم منتصر فى رأيه الذى أعلنه – بعد دراسة مستوعبة شاملة – وانتهى فيه إلى أن العالم الغربى طنطن فى عصر النهضة الأخيرة لآراء كانط وديكارت ونيوتن فى الطبيعة والضوء والإنكسار والإبصار وما إلى ذلك ، وقد ثبت أن أغلبها مأخوذ عن ابن الهيثم العالم المصرى ، الذى عاش هنا بين ظهرانينا ، وطنطن العالم الغربى مرة أخرى لهارفى ، وقال انه مكتشف الدورة الدموية ، مع أن مكتشفها الأصلى هو ابن النفيس الطبيب المصرى الأشهر الذى عاش هنا فى القاهرة وكان مديرا لمستشفى قلاوون[2] .

وجيلنا الحاضر – وربما من سبقه أيضا كما يذكر الدكتور منتصر – لم يسمع

---

(١) تفسير ابن كثير ج٨ ص١١٤ طبعة دار الشعب .

(٢) د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم .. ص٨٣ / ٨٤ .

خلال دراسته الابتدائية أو الثانوية أو الجامعية اسم عالم عربى واحد ممن سطعوا فى سماء العلم ، وأتوا بالأعاجيب ، ونقل عنهم الغرب ، دون أن يشيروا إليهم مع الأسف الشديد .

ونحن نتساءل هنا مشاركين اياه الرأى ومبدين الدهشة من هذا السر هل كانت مؤامرة لحجب علماء الحقبة الإسلامية التى تقع بين علماء الاغريق وعلماء العصر الحديث ؟

وإلا كيف نفسر اقتصارنا على ترديد أسماء أمثال أرسطو واقليدس وفيثاغورث وأرشميدس قديما وبويل ودالتن ونيوتن وماكسويل حديثا ؟

أظن أنه أصبح من الأهمية بمكان تعريف الأجيال المعاصرة بأفضال علماء الإسلام فى عصور ازدهار حضارته أمثال ابن الهيثم وجابر والخوارزمى وابن النفيس والرازى والقزوينى والبغدادى والدينورى والبيرونى وابن البيطار[1] .

الثانية : قد يعترض علينا بسبب إدراج مضمون الباب الأول ضمن (منهج البحث فى العلوم الإسلامية) إذ أن العلوم التجريبية لايصح أن تنسب إلى ملة أو دين . وأمام هذا الاعتراض ينبغى علينا أن نوضح أن سبب اطلاق هذه التسمية هو اعتقادنا أنها كانت استجابة لأوامر الله تعالى ورسوله ﷺ بطلب العلم والسعى للاكتشاف والبحث فى الأرض والكون كما أسلفنا ، ونضيف أن النظرية العلمية انبثقت من عقول ونفوس تحررت من سلطان عقائد الشرك - ويؤمنون ، بأن كل ما سوى الله تعالى مخلوق مربوب وأنه عز وجل وحده رب كل شىء ومليكه ، وله الخلق والأمر .

---

(١) نفس المصدر ص٨٣ باختصار ، كما يتساءل الدكتور عبد الحليم منتصر مندهشا (ولست ادرى لماذا لاتنشر على الناس اعمال هؤلاء ولو فى صورة خلاصات مبسطة يقرؤها اطفالنا وشبابنا فى المدارس ، ولماذا لاتزدان كتب المطالعة بأعمال هؤلاء يجلوها علماء متخصصون ، يعرفون مصادرها ، ويستطيعون عرضها عرضا شائقا بلغة العصر ومصطلحاته وأسلوبه ؟ (ص٨٣) .

هذا بينما يلاحظ أن نقطة البدء فى النظريات العلمية فى الغرب كانت منبثقة غالبا من عاطفة العداء للدين وبعيدا عن الإيمان بالله تعالى : (ومقت الدين والتدين ورثه طلاب العلوم التجريبية من القرون الوسطى)[1] .

وإذ ننتهى من العرض المجمل فى دائرة الشطر المادى من الحضارة الإسلامية ، نسوق فى الباب القادم عجالة عن **مناهج البحث فى بعض العلوم الإنسانية** حيث عنيت بدراسة الإنسان : نفسه وإرادته وغايته ، فردا وجماعة ، علنا بذلك نوفق فى إعطاء نموذج تطبيقى للجانب الوجدانى والأخلاق من حضارتنا :

---

(١) أبو الأعلى المودودى – الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة ص٢٤ دار القلم – الكويت ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م .

تمهيد :

لما كان الإسلام هو خاتم الأديان ، فإننا نؤمن بأنه وضع للناس كافة أفضل الطرق **وأحسن المناهج** التى لو اتبعوها لتحقق مايصبون إليه من سعادة فى الدارين .

ومن هذا الأصل ، انطلق علماء المسلمين فى مجالات البحث فى النفس والأخلاق والمجتمع من منابع الإسلام ، وساروا على هديه واستضاءوا بتعاليمه فى وضع المناهج الكفيلة بأن تحقق للإنسان - سواء فردا أو جماعة - أفضل حياة ممكنة فى هذه الحياة ، وعالجوا قضايا العلوم الإنسانية وفقا لما استمدوه من حقائق الغيب عن أصل الإنسان ودوره ومصيره .

وسنتناول الموضوعات التالية بالبحث فى الصفحات التالية :

- قواعد المنهج السلفى فى دراسة العقيدة : .

- منهج علماء المسلمين فى :

١ - النفس .

٢ - الأخلاق .

٣ - الاجتماع .

٤ - السياسة .

٥ - دراسة المذاهب الفلسفية قديما وحديثا .

والله ولى التوفيق ،



الباب الثالث

مناهج البحث فى بعض العلوم الإنسانية فى الفكر الإسلامى

ربما يتطلب مدخل بحثنا تسجيل كلمة معبرة عن التصور الإسلامى الصحيح ، قالها الأستاذ سعيد النورس ليرسم طريق المسلم فى حركته نحو الارتقاء لآفاق التوحيد تحقيقا لسعادة الدارين ، قال :

(اذا أصغى السمع إلى النفس والشيطان فسيسقط إلى أسفل سافلين ، واذ أصغى إلى الحق والقرآن فسوف يرتقى إلى أعلى عليين ويصبح بين الكائنات فى أحسن تقويم .

ان الإيمان يقتضى التوحيد ، والتوحيد يقود إلى التسليم والتسليم يحقق التوكل ، والتوكل يسهل الطريق إلى سعادة الدارين)[1] .

وتحتوى دراستنا على المباحث التالية :

المبحث الأول : قواعد المنهج السلفى فى دراسة العقيدة .

المبحث الثانى : مقدمة عن منهج علماء المسلمين :

أولا - فى النفس .

ثانيا - فى الأخلاق .

ثالثا - فى الاجتماع .

رابعا - فى السياسة .

خامسا - فى دراسة المذاهب الفلسفية قديما وحديثا .

---

(١) الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل النور للاستاذ سعيد النورسى ص٩٢ من كتاب (الإنسان والايمان) للامام سعيد النورسى ، ترجمه احسان قاسم الصالحى ، تقديم ومراجعة على محيى الدين على القرة داغى ط دار الاعتصام ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .



المبحث الأول :

قواعد المنهج السلفى فى دراسة العقيدة

نعنى بالسلف تاريخيا الصحابة والتابعين بطبيعة الحال ، ولكن عندما نتكلم عن (السلف) موضوعيا ، فإننا لا نعنى بذلك (مذهبا) بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة ، ولكننا نقصد الموقف الملتزم بموقف الأوائل الذين وقفوا موقفا حاسما من الفتن والخلافات التى أثيرت وكانت لهم آراؤهم فى اظهار العقيدة الصحيحة للرد على الانشقاقات والاختلافات الكلامية الحادثة فى الملة .

ويمكن للباحث فى ضوء هذا الايضاح أن يعثر على أراء شيوخ السلف متتابعة طبقا لتسلسل العصور المتعاقبة بحيث يمكن القول بأن تجميع هذه العناصر الفكرية المتناثرة تجاه المشكلات القائمة حينذاك ، يشكل قواعد منهجية ثابتة تحكمها إزاء قضايا أصول الدين ، ويمكن بتطبيقها بمنهج مقارن فرز الآراء والتمييز بين معتقدات السلف ومنهجهم ومعتقدات ومنهج غيرهم[1] .

والمراد تاريخيا بالسلف إذن الصحابة والتابعون من أهل القرون الثلاثة الأولى ، فأصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ، ومن تبعهم من الأئمة ، كالأئمة الأربعة وسفيان الثورى ، سفيان بن عيينه ، الليث بن سعد ، وعبد الله بن المبارك ، والبخارى ومسلم وسائر أصحاب السنن دون من وصف بالبدعة كالخوارج والشيعة والمرجئة ، والقدرية والمعتزلة وغيرهم[2] .

وظهر مصطلح « السلف » حين دار النزاع حول أصول الدين بين الفرق

العقيدة : أما معالم المنهج الإسلامى لدراسة الأديان فقد خصصنا له كتابا مستقلا بهذا العنوان طبعة دار الدعوة بالإسكندرية .

(١) سبق معالجة هذه القواعد بكتابنا (قواعد المنهج السلفى - والنسق الإسلامى فى مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية) ط دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م من ص٣٢ إلى ص٤٥ .

(٢) أحمد بن حجر آل بوطامى آل بن على - العقائد السلفية (قاضى المحكمة الشرعية بقطر) بأدلتها النقلية والعقلية .

الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح ، فكان ينبغى ظهور قواعد واضحة للاتجاه السلفى تميزه عن المدعين الانتساب للسلفية وهى :

أول هذه القواعد : (الشرع قبل العقل) :

اتباع السلف الصالح فى الفهم والتفسير ، ففى الصفات الإلهية اثباتها بلا كيف ، وفى المسائل الكلامية الأخرى اتخاذ الأوائل قدوة فى النظر والعمل ، فالقرآن والحديث أولا ، ثم الاقتداء بالصحابة (لأن الوحى كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله من أهل العصور التالية ، وكانوا مؤتلفين فى أصول الدين ، لم يفترقوا فيه ، ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق)[1] .

ومن هنا تظهر السمة الغالبة على أصحاب المنهج السلفى ، فهم أهل الحديث وحفاظه ورواته ، وعلماؤه ، المتبعون الرسول للآثار ، لأنها سبيل المؤمنين ، مستشهدين بمثل قوله تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا** ﴾ النساء ١١٥ ، فيتميزون عن المتكلمين بأنهم يبدأون بالشرع ثم يخضعون العقل له ، ووصفهم خصومهم بأنهم يكتفون بالرواية دون الدراية والنظر العقلى . ولكنهم يدافعون عن أنفسهم بالقول ان العقل يتفق مع الشرع ، وأن الأوائل كانوا أكثر فهما ودراية للشرع من غيرهم (فالمعقول عندنا ما وافق هديهم والمجهول ما خالفهم ، ولاسبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار)[2] .

وتظهر أصول العقيدة لديهم فى الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه من غير زيادة عليها ولا نقص منها ، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين ، بل أقروها كما جاءت فى كتاب الله أو على لسان رسوله ﷺ ، وردوا علمها إلى قائلها .

---

(١) (الرد على الجهمية للدارمى) ص٣٠٩ من كتاب عقائد السلف – تحقيق د. النشار وعمار الطالبى – منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١م .

(٢) نقض المنطق لابن تيمية ص١٠٩ .

ولابد أن نفهم من هذا السياق طريقتهم فى اخضاع العقل للنص لاالعكس ، مخالفين بذلك مناهج المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة الذين قدموا العقل وأوّلوا النصوص تبعا له .

القاعدة الثانية رفض التأويل الكلامى :

ومن هنا تتضح لنا القاعدة الثانية التى تتمثل فى رفض التأويل الكلامى . فالتأويل عند المتكلمين بعامة يقتضى اتخاذ العقل أصلا فى التفسير وتقديمه على الشرع ، فإذا ظهر تعارض بينهما فينبغى تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل . ولكن السلف على العكس ، احتكموا إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مكتفين بها ، فطوعوا المفاهيم العقلية لها ، لأن العقل فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كما يرى ، ابن تيمية هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمى عرضا أو صفة ، ليس هو عينا قائمة بنفسها كما يعتبره بعض الفلاسفة . والعقل كما يرى عالم معاصر يعجز عن الإحاطة بالحقائق التى أوردها الدين لأن الدين صادر عن خالق الخلق ، وقد تناول جميع الفطرة ماضيها ، وحاضرها ومستقبلها . بالاجمال فيما اقتضت الحكمة الإلهية إجماله ، وبالتفصيل فيما اقتضت تفصيله ، والعقل الذى يمكن أن يحيط بالفطرة لم يخلقه الله بعد واذا عنينا بعقل المجموع لاعقل الفرد ، فان العلم الإنسانى الذى يحيط بكل شىء لم يوجد ولن يوجد أبدا ، ومازالت الاكتشافات العلمية تمضى فى طريقها لتبرهن على أنه مهما ازداد الإنسان علما ، فإنه لن يصل إلى نهاية العلم أبدا)[1] .

وقد وقع اختيارنا على النص الأول الوارد عن ابن تيمية ، بينما ظهر لنا اتفاقه من النص الثانى أيضا بالرغم من الفارق الزمنى الكبير بين صاحبيهما ، فضلا عن عوامل أخرى .

ولايثير عجبنا اتفاق المفكرين اللذين أوردنا آنفا بعض أرائهما أنا وجدنا اتفاقهما فى الرأى بالرغم من اختلافهما البين ، فالأول هو ابن تيمية من أهل

---

(٢) الإسلام فى عصر العلم للدكتور الغمراوى ص١٠٧ .

القرن السابع / الثامن الهجرى والثانى هو الدكتور الغمراوى المعاصر ، ونستطيع أن نستشهد بمواقف متشابهة أخرى لبعض علماء السلف كابن حنبل والدارمى والبخارى وغيرهم ، فندرك الاتجاه الواحد الذى يربط بينهم جميعا بالرغم من تغاير ظروف البيئة الثقافية والحضارية ، وتباين العصور والأزمنة ، واختلاف الأدوار العقلية التى مرت بكل منهم . وإذا شئنا التفصيل ، فإنه هناك عبارة ينبغى التوقف عندها لأنها تعبر لنا عن أحد قواعد المنهج المشار إليها . يقول ابن تيمية (..وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة ، فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم باحسان أنه لايقبل من احد قط أن يعارض القرآن لابرآية ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق ، وأن القرآن يهدى للتى هى أقوم ..)[1] .

وهانحن ازاء مواقف متشابهة منذ اضطر علماء السلف لمجابهة المتكلمين فمنذ الحسن البصرى والتابعين ، رأينا اماما فى الحديث والفقه ، وهو الإمام[1] أحمد بن حنبل يكتب للرد على الجهمية والمعتزلة المعاصرين له ، وسمى كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية) اشارة إلى المتكلمين بعامة وقال فى مقدمته : (الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى) ويشرح موقف السلف من حيث اتخاذ القرآن ميزانا لفهم الأصول الإسلامية فيستطرد قائلا فى وصفهم (ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين) ويعنى بالمبطلين والجاهلين الذين أطلقوا عقال الفتنة لأنهم تكلموا بالمتشابه من الكلام فخدعوا جهال الناس بما يشبهون عليهم .

وأعلن ابن قتيبه (٢٧٦هـ) أن عمدة المخالفين هجر كتاب الله أو اتباع ما تشابه منه ابتغاء تأويله بأفهام كليلة وأبصار عليلة فحرفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سبله ، فبين بكتابه (تأويل مشكل القرآن) بالحجج والبراهين ما يلبسه المعترضون على كتاب الله بالطعن وربما يعنى بذلك بشر المريسى المتكلم

---

(١) رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص١٢ .

وأتباعه ، لأنهم ردوا الأحاديث المؤيدة لاثبات الصفات الالهية ، واستخدموا التأويل فى تفسير هذه الأحاديث الجياد التى يحتج بها أهل السلف فى رفض المذهب الكلامى ، وكان زعيمهم المريسى يرسم لهم منهاج الرد ، فيقول لهم (لاتردوها تفتضحوا ، ولكن غالطوهم بالتأويل فتكونوا قد رددتموها بلطف إذ لم يمكنكم ردها بعنف) .

ومن العجب أن البخارى امام الحديث اضطر أيضا لاستخدام نفس السلاح فى مواجهة علماء الكلام ، فأخرج لنا كتابه (خلق أفعال العباد) ، لكى يصحح المفاهيم الخاطئة للجهمية والقدرية الذين أولوا القرآن وفسروه طبقا لأهوائهم ، فانبرى لبيان أسباب وقوعهم فى الخطأ ، لأن (أكثر مغاليط الناس من هذه الأوجه الذين لم يعرفوا المجاز من التحقيق ولا الفعل من المفعول ، ولا الوصف من الصفة)[1] .

ونكتفى بايراد هذه الشواهد الدالة على طاعة العلماء فى دائرة السلف لأمر الله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم** ﴾ .

ولهذا لم يعارض أحد منهم النصوص بمعقوله كما يذكر ابن تيمية موضحا خلاصة منهجهم بقوله : (فإن أراد معرفة شىء من الدين نظر فيما قاله الله والرسول ، فمنه يتعلم ، وبه يتكلم ، وفيه ينظر ويتفكر ، وبه يستدل ، وعلى العكس من ذلك المنهج ، يقف على الطرف الآخر أصحاب المنهج الكلامى الذين اعتمدوا على ما رأوه ، ثم نظروا فى الكتاب والسنة فإن وجدوا النصوص توافقه أخذوا بها ، واذا وجدوها ، تخالفه أعرضوا عنها تفويضا أو حرفوها تأويلا)[2] .

---

(١) (أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) للإمام البخارى ص٢٠٩ ، ٢١٠ من كتاب عقائد السلف .

(٢) رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص ٤٧ .

خاطب الإسلام العقل ودعا القرآن الكريم الحكيم الإنسان إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، وأسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالى ، وأشاد بالعلم والعلماء ، واحتكم إلى النظر العقلى الذى يميز الإنسان عن سائر الحيوان ، وعلى العكس ، وصف العازفين عن استخدام القوانين العقلية بأنهم صم بكم عمى فهم لا يعقلون ، أو أنهم كالأنعام بل هم أضل .

ولا يسع الدارس للتاريخ العقدى لدى المسلمين فى العصور الأولى إلا الأقرار بأنهم اكتفوا بالدليل الشرعى الوارد بالقرآن الكريم ، إلى جانب السنة ، أى اتخاذه دليلا وهاديا ، فى كافة أمورهم ، فاستغرقوا فيه تلاوة وحفظا وعكفوا على تفسيره ، ونفذوا أحكامه واستنبطوا منه قواعد النظر العقلى ، واستمدوا منه حقائق عالم الغيب .

وما من مسألة من المسائل التى خاض فيها الخائضون فى العصور التالية إلا وكانت قد أوضحت فى القرآن الكريم ، فقد أمد المسلمين بتقريرات وبينات عن الذات الالهية وصفاتها ومسائل التوحيد والنبوات واليوم الآخر ، وعن الإنسان ، وبدء خلقه ومصيره وموقفه من الكون ، والأمم السابقة ومواقفهم من أنبيائهم ، والماضى السحيق وتاريخ الأمم ، وعن الحقائق الغيبية والمخلوقات غير المحسوسة كالملائكة والجن ، إلى غير ذلك من الموضوعات التى كانت وستظل – مثار التساؤل والبحث فى ميدان الفكر الإنسانى .

والآيات القرآنية كثيرة تجل عن الحصر ، ولكننا نجتزىء الأمثلة هنا للإشارة إلى بعضها مثل قوله تعالى : **﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾** البقرة ١٦٢ .

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (الذاريات ٢١ / ٢٢ **﴿ أم خلقوا السموات والأرض بل لايوقنون ﴾** (الطور ١٥ ، ١٦) .

﴿ أفى الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (إبراهيم) وجاء الرسول ﷺ مؤيدا بالحجج العقلية كما قال تعالى : ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ﴾ ٢٥ / ٢١ فأخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلى لباطلهم إلا جاء الله بالحق وجاء من البيان والدليل وضرب المثل بما هو أحسن تفسيرا وكشفا وايضاحا للحق من قياسهم[١] .

وتتعدد طرق القرآن العظيم فى دعوة الإنسان إلى الإيمان بالله ، فهو تارة يخاطب عقله بالمنطق ، ويقدم له الدليل ، كقوله تعالى ﴿ نحن خلقناكم فلولا تصدقون أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ﴾ وتتسم هذه الآيات كما يرى المتدبر إياها ، أنها تخاطب الإنسان بأسلوب منطقى حتّى لا يقتصر على جفاف المنطق وقوانينه ، ولكنه مشوب بالحيوية وضرب الأمثلة المستمدة من حياة الإنسان وما يحيط به مهما اختلف جنسه أو بيئته ، أو عصره بل ان جميع الأدلة المطروقة فى علم الكلام وفى فلسفة ما وراء الطبيعة مبثوثة فى القرآن ، ولكن بأسلوب يصلح لمخاطبة الخاصة والعامة كل بقدر طاقته ، كما يذكر الشاطبى[٢] .

وأيضا فإن الآيات القرآنية تتضمن الأدلة والبراهين مايبين الحق فهى آيات من وجوه متعددة :قال الله تعالى ﴿ وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لايؤمنون ﴾ يونس ١٠١ ، وقال تعالى ﴿ واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا ﴾ الكهف ٥٦ ، ففرق بين الآيات الدالة على أنها دلائل الرب وتعلم بالعقل وبين النذر أى الأخبار عن استحقاق العصاة من العذاب ، أى أن الآيات تعلم دلالتها بالعقل ، والأنبياء جاءوا بالآيات والنذر ولهذا قال تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾[٣] .

وفى معنى الآية ثلاثة أقوال ، أحدها أنها العلامة ، قال تعالى ﴿ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ﴾ فهى آية من آيات الله ، أى علامة من علامات ودلالة

(١) نقض المنطق لابن تيمية ص ٨٩ .
(٢) العقيدة فى القرآن - محمد المبارك ص ٢٤ .
(٣) النبوات لابن تيمية ص ١٧٣ .

من أدلة الله سبحانه وتعالى وبيان من بيانه . وقيل إنها جملة حروف من القرآن . والقول الثالث إنها سميت آية لأنها عجب ، قال تعالى ﴿ **كانوا من آياتنا عجبا** ﴾ ، فإن كانت الآيات علامات ، فمنها مألوف معتاد ومنها خارج عن المألوف المعتاد[1] .

وإذا كانت آيات الله تدل على أنها علامات ودلالات على الله عز وجل وعلى ما أراد ، كما قال تعالى ﴿ **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** ﴾ ، فإنها تدل أيضا على أن الرسول صلوات الله عليه صادق لأنها مما لا يستطيع الانس والجن أن يأتوا بمثلها ، فقد عجزوا أمام التحدى الاتيان بمثلها . وقال تعالى ﴿ **إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم اللاعنون** ﴾ فالبينات فى الآية جمع بينة وهى الأدلة والبراهين ، والهدى هو بيان ما ينتفع به الناس ، فبين سبحانه ما يهدى الناس فعرفهم أن الله هو المقصود المعبود[2] .

وإذا كان دليل لابد أن ينتهى إلى مقدمات بينة بنفسها ، فقد تسمى بديهيات أو ضروريات أو أوليات ، اذ إنها معلومة بأنفسها ، مثال ذلك ، أنه إذا خاطب الله جنس الإنس ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ما جاءوا به ، وإذا خاطب الله أهل الكتاب المقرين بنبوة موسى عليه السلام ، خاطبهم باثبات نبى بعده ، ومن الأدلة القرآنية للاستدلال على الخالق عز وجل بخلق الإنسان ، لأن كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن ، ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة . ومعلوم أن من رأى العلقة قطعة من دم فقيل له هذه العلقة يصير منها إنسان ، فقد يتعجب ، ولكنه دليل عقلى مشاهد ملموس ، يعلمه البشر كافة بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر ، فهو إذن دليل عقلى ، لأن بالعقل تعلم صحته وبالإضافة إلى كونه عقليا فإنه دليل شرعى أيضا لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به ، ومن هذا القبيل أيضا الاستدلال على البعث وإعادة الخلق بقدرة الله عز وجل على الخلق ابتداء[3] . ولا تنقضى عجائب القرآن إذا نظرنا

(١) نقض المنطق – ابن تيمية ص ١٩ .
(٢) نقض المنطق – ص ١٦٢ .
(٣) النبوات ص ٥٢ ، ونقض المنطق ص ١٧٤ .

إلى آياته بمنظار العلماء المعاصرين أيضا . فإن الإعجاز البيانى والبلاغى لايكفيان فى عصرنا لمخاطبة أهله ، لأن الإعجاز العلمى فى القرآن طريق مناسب لاننا نعيش مبهورين من رؤية الاكتشافات العلمية المتوالية ، ولو عدنا إلى آيات الله ، السمعية نتدبرها لدلتنا على توافقها مع آياته الكونية ، التى تحتاج إلى إعمال فكر ونظر ، واقتضت الرحمة الالهية أن يدل القرآن بنفسه ، فى سهولة ويسر على أنه من عند الله لكل من طلب الحق بالقدر المشتراه بين الناس من العقل والإخلاص .
وهكذا يجتمع داعى الفطرة مع الدليل النظرى . وعلى سبيل المثال ، لاالحصر ، تفسير قوله تعالى ﴿ وأغطش ليلها ﴾ ، النازعات٩ أن المفسرين فى الأزمنة الماضية فسروا الليل بهذا الذى يعرفون فى الأرض مع أن الضمير فى (ليلها) راجع إلى السماء المذكورة فى قوله ﴿ أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها ﴾ ، ثم جاء العلم فاستنبط أن السماء إذا جاوزنا جو الأرض هى سوداء حالكة بالنهار والشمس طالعة لأن الضوء فى ذاته لايرى وإنما يظهر أثره منعكسا عن المرئيات ، ثم شاهد رواد الفضاء السماء حالكة السواد فعلا ، وصوروا الأرض مرئية من القمر فإذا بالقمر والأرض منيرات بأشعة الشمس المنعكسة عنهما ولكن فى سواد حالك عم الصورة ! ![1]

كما كشف العلم الحديث عن تفسير قوله تعالى ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ﴾ ؟ أن الكون كله كان شيئا متينا واحدا قبل أن توجد فيه أرض أو نجم أو سديم ، فأصبح لدينا على الأقل ثلاث معجزات يقينية يستقبلها العلم الآن ، أولها تعدد العوالم فلكيا ، والثانية دخانية السماء فى البدء ، وتظهر المعجزة الثالثة فى انفصال الأرض عن السماء بعد أن كانت متصلة بها اتصالا فى الأول[2] .

وفى المبحث القادم سنعرض لمقدمة عن منهج علماء المسلمين فى دراسة النفس :

---

(١) الإسلام فى عصر العلم للدكتور الغمراوى ص ١٧٥ – ١٧٦ .
(٢) الكون بين الدين والعلم للدكتور الفندى ص ٢٢٩ .

المبحث الثانى
مقدمة عن منهج علماء المسلمين

أولا : فى النفس .

- التعريف بعلم النفس الإسلامى .

- نبذه عن بعض قضايا علم النفس الإسلامى .

- الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامى .

- جوهر الخلاف فى دراسة النفس بين المنهجين الإسلامى والغربى .

- الخلفية العقائدية لعلم النفس الغربى .

- بعض القضايا المتصلة بعلم النفس وكيف عالجها علماء الإسلام .

التعريف بعلم النفس الإسلامى :

ربما يدعو هذا العنوان إلى التساؤل عن مدى صحته ، وهل يشبه القول مثلا بعلم الهندسة الإسلامى مثلا ؟ إن العلم لا وطن له ، لأن الهندسة والجبر والطب والكيمياء وغيرها من العلوم المشابهة عبارة عن ملاحظة الظواهر واستخلاص قوانين (واحدة) تحكمها ما دامت قد بلغت المرحلة العلمية الصحيحة ، كذلك الحال فى علم النفس – مادام قد أصبح علما يخضع كغيره من العلوم لقوانين

ويعتمد على ملاحظة الظواهر – فلا ينبغى إذن أن يقال : هذا علم نفس إسلامى أو نصرانى ، أو علم نفس يونانى أو هندى أو أمريكى .

هذا هو التساؤل – أو الاعتراض الذى طرحه للبحث الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – رحمه الله تعالى ، ثم أخذ فى تحليل وجهات النظر ، فبين أن دخول علم النفس فى زمرة العلوم الطبيعية لم يتم إلا حديثا جدا ، ولايزال بالرغم من التقدم الذى أحرزه لم يبلغ بعد ما يمكن أن يقال إنه المرحلة العلمية النهائية والعلة فى ذلك أن النفس الإنسانية معقدة أشد التعقيد ، ويصعب إخضاع كثير من ظواهرها للقياس والتجارب ، وهما شرطا العلم الصحيح بمعنى الكلمة .

وفى ضوء دراسة منهج البحث بين العلوم الطبيعية وعلم النفس يتضح إن علم النفس الحديث ابتعد نهائيا عن القول بوجود (نفس) لاستحالة بحثها علميا ، بخلاف الظواهر الطبيعية التى نلاحظها من بعيد ونخضعها لتجاربنا .

وإذا صح دراسة هذه الظواهر من الخارج فإنه لايصح عند دراسة النفس الإنسانية تطبيق نفس المنهج ، وإلا اعتبرنا الإنسان كأنه قطعة من الحجر أو النبات أو الحيوان ، وهذا غير صحيح بطبيعة الحال ، لأن الإنسان يجمع بين (سلوكه) الظاهر و(شعوره) الباطن الذى تستطيع أن يصوره ويحلله وأن يميز بين دوافعه واتجاهاته وميوله وعواطفه وغير ذلك .

وقد ألغت كثير من مدارس علم النفس (الشعور) من مجال بحثها لأنه لايتفق مع المنهج العلمى .

ويقرر الدكتور الأهوانى الحقيقة المعروفة لنا جميعا وهى ان هذا الالغاء لايعنى بحال ما أن الشعور لا وجود له ،لأن الإنسان يحس بحريته واختيار مايؤثره ، وله سلطان على نفسه ، ويستطيع السمو إلى آفاق عليا ، ومنها الآفاق الروحية الدينية .

لذلك لاتزال بعض المدارس فى علم النفس الحديث تفسح المجال :

أولا – التأمل الذاتى ، وهو منهج لايتفق مع مناهج العلم الطبيعى .

ثانيا – لدراسة ظواهر تقع فى دائرة تختلف عن دائرة العلوم الطبيعية وهى الظواهر الدينية .

ويقرر الدكتور الأهوانى فى نهاية هذه الحيثيات أنه (ما دمنا قد أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيا ، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامى ، كما نقول بوجود علم نفس بوذى أو نصرانى ، لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان)[1] .

ونضيف إلى ما تقدم بعض القضايا التى ربما يستقل علماء المسلمين ببحثها فى هذا المجال :

نبذة عن بعض قضايا علم النفس الإسلامى :

ولعل مايرجح استقلال علم النفس الإسلامى أيضا هو تفرده بعدة قضايا ينبغى أن توضع أمام الباحثين :

أولا : التحول النفسى الذى أحدثته العقيدة كان مثيرا للدهشة والعجب ، فمازال الباحثون وفلاسفة التاريخ والحضارات ينظرون إلى هذا الحدث الفريد فى تاريخ البشرية ، وهو تحول العرب من حال البداوة والمذلة والهوان والفقر إلى دولة ذات حضارة عالمية غزت دولتين كبيرتين هما فارس والروم فى عصرهما الزاهر ، وأدت إلى احلال حضارتها الإسلامية محل الحضارات السائدة حينذاك بل اكتسحتها اكتساحا .

وهذه هى القضية التى ينبغى أن تكون مثار الاهتمام بحثا ودراسة ، أى التعليل النفسى لهذه الظاهرة الفريدة ، **والمغزى الحقيقى للدراسة هو أنها قابلة للتكرار ،** لأن الصلة بينها وبين آثارها كالصلة بين المعلول بعلته – إنه التغير النفسى الوجدانى ، وتعديل النظرة إلى الحياة والكون والمصير ، ومعرفة قدر الإنسان ودوره ، واتجاهه بعباداته وأعماله – بل حركاته وسكناته لهذا الدين عملا بقوله

---

(١) مقدمة كتاب عبد الكريم العثمان (الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالى بوجه خاص) مكتبة وهبة بالقاهرة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م .

تعالى ﴿ **إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين** ﴾ . وبين القرآن الكريم للمسلم مكانته من مخلوقات الله ﴿ **ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** ﴾ الاسراء ٧٠[١] .

ونرى أولوية الدراسة لهذه الظاهرة النفسية باستقراء شخصيات الصحابة والتابعين ليسهل الاقتداء بهم ، ولاسيما أن الآية القرآنية تفيد امكان اتباعهم بقوله تعالى ﴿ **والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بإحسان** ﴾ والحديث « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ، لقد صاغهم الإسلام صياغة إنسانية جديدة أساسها الصلة بالله تعالى وابراز خصائص الإنسانية العليا[٢] .

ونستطيع أن نجمل هذا التحول النفسى الجذرى فى التغييرات الوجدانية العميقة الآتية :

١ - عبادة الله تعالى وحده خوفا ورجاء ومحبة بدل الخضوع والمذلة لمعبودات حقيرة كالأصنام والأحجار والأشجار ، أو المخلوقات الكبيرة كالكواكب السيارة والشمس والقمر وما إلى ذلك من مخلوقات .

٢ - عقيدة الإيمان بالآخرة وتفضيلها على الآجلة حيث تتحقق الحياة هناك فى الجنات الخالدة والنعيم المقيم ، ولهذه العقيدة أثرها النفسى فى تحمل مشاق الحياة الدنيا ومتاعبها أيا كانت ، بل تصبح أحيانا محل ترحيب كما حدث لامرأة كانت تصرع .

ومن الأمثلة على ذلك الحديث المروى عن عطاء بن أبى رباح ، قال ابن عباس رضى الله عنهما ألا أريك امرأة من أهل الجنة ؟ فقلت بلى قال هذه المرأة السوداء أتت النبى ﷺ فقالت إنى أصرع وإنى أتكشف فادع الله

---

(١) على القاضى : اضواء على التربية فى الإسلام ص٢٨٩ ط دار الأنصار بالقاهرة ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م

(٢) نفسه

تعالى لى فقال إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت الله تعالى أن يعافيك فقالت أصبر فقالت إنى اتكشف فإدع الله أن لا أتكشف ، فدعى لها) (متفق علية) .

وعن أبى سعيد وأبى هريرة رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال « مايصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه » (متفق عليه) .

والأمثلة كثيرة جدا فى كتب التاريخ والسنة تبين كيف تذوق هؤلاء الناس حلاوة الإيمان وجعلتهم يسعدون بالعقيدة الإسلامية وتتحول بها نفوسهم من حال إلى حال مغاير تماما ، لقد حولت الحياة الدنيوية إلى مجرد طريق مؤقت لابد من اجتيازه ، فكانوا يتفننون ويتنافسون فى قضائها على أفضل وجه يرضى الله تعالى ، ولم نقرأ قط عن أزمات نفسية أو أمراض عقلية أو مظاهر اكتئاب أو احباط وما إلى ذلك من أمراض هى سمة عصر الحضارة المادية الطاغية التى نعيش فى ظلها حيث تأثر بها المسلمون انحرافا عن الطريقة الإسلامية فى الحياة التى خطها الإسلام فحقق للمؤمنين الصادقين خلال القرون الطويلة نفوسا سليمة وقلوبا صافية فلم يتعرضوا للأمراض النفسية التى تجر وراءها الأمراض البدنية (ذلك لأن هذه الأمراض بنوعيها لا تظهر إلا مع ضعف الإيمان أو مع فقدانه حين تتسرب الوساوس إلى النفس فتنشأ العقد وتكثر الحاجة إلى الأدوية المنشطة والمهدئة والمخدرة التى لايتعدل بها ما اعوج من النفوس - وسيظل الصراع قائما فى زوايا النفس التى ضعف إيمانها ، ومن هنا يقول الدكتور بريل (إن المرء المتدين لايعانى قط مرضا نفسيا)[1] .

٣ - تعدد النشاط الإنسانى وأعماله التى تقربه إلى الله تعالى : لا الاقتصار على أعمال العبادات وحدها .

وآية البر الجامعة توضح ذلك بقوله تعالى ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم**

---

(١) على القاضى - اضواء على التربية فى الإسلام ص٣٠٤ دار الانصار ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م .

قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾ البقرة آية١٧٧ .

ثانيا : تفرد شخصية الرسول ﷺ باعتباره خاتم النبيين والقدوة الكاملة فى جوانب النشاط الإنسانى حيث عاش معه الصحابة حياة حقيقية واقعية قائمة على الاقتداء به والطاعة له ﷺ ، وللمسلمين بعدهم باتباع سنته القولية والعملية .

وكلما كان المسلم أقرب إلى اتباع سنته ﷺ كان إلى السعادة أقرب لأنه صلوات الله عليه يسلك طريقه فى الحياة وفقا للوحى ، وبعلم تام وحكمة شاملة للإنسان فى أحواله كلها ورسم الطريق السليم لاجتياز الحياة الدنيا بأفضل طريقة ممكنة على المستوى البشرى للناس .

ولتقريب معنى القدوة ، وفهم دورها فى ضوء علم النفس ، نضع أمام القارىء رأيا لأحد علماء النفس المعاصرين حيث يرى أن (المثل الأعلى الصائب) هو من الناحية السيكولوجية ، ذلك الذى يستطيع جلب التوافق للنفس ، باجتذاب الانفعالات الغريزية جميعا ، وهو الذى يستطيع باستثارة الإرادة إلى غرض مشترك أن يصيب الفرد باعتباره وحدة سيكولوجية فى قالب كائن حى ، وهو الذى يضمن تحقق الذات والسعادة ، وذلك باشباع السعى إلى الاكتمال . إن حيازة مثل أعلى أو غرض فى الحياة لهى إذن أهم الأمور الضرورية للإرادة القوية والخلق المتزن)[1] .

وكان الأستاذ محمد أسد (ليوبدلد فايس قبل إسلامه) سباقا ونفاذا إلى قلب الحقيقة فى فهم وتقريب الحكمة من اتباع السنة للأذهان ، ولشرح فكرته يرى

---

(١) هادفيلد - علم النفس والاخلاق ص١١٥ - ١١٦ ، ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم ، ومراجعة د . عبد العزيز القوصى مكتبه مصر ، سنة ١٩٥٣م .

أنه ليس من المقبول أن يتساءل الجند عن أسباب وعلل الأوامر العسكرية بل عليهم تنفيذها فورا بلا تردد وإلا أصبح أمر المعارك فوضى ، فكذلك رسول الله ﷺ باعتباره أحسن قائد عرفته البشرية فى نواحى الحياة جميعا الفردية والاجتماعية ، النفسية والروحية بحيث يجب على المسلمين اتباعه والاقتداء به لأنهم أقروا بنبوته ﷺ فمن ضياع الجهد والوقت التساؤل فى كل موقف عن السر والحكمة .

ولكن قد تصبح سعادتنا غامرة إذا ماوقفنا على بعض أو كل الحكم من سنته عليه الصلاة والسلام . وما أصدق تعبيره عندما يصف السنة بأنها (الهيكل الحديدى) للإسلام .

وهنا يرى ان هناك أسبابا ثلاثة تؤكد ضرورة اقامة السنة وتبين أطرافا من حكمة اتباعها :

١ - تمرين الإنسان المسلم بطريقة منظمة على أن يحيا دائما فى حال من الوعى الداخلى واليقظة الشديدة وضبط النفس . وهذه مزية الاقتداء برسول الله ﷺ فى حركاته وسكناته . ان هذا الانضباط السلوكى وفقا لسنته يؤدى إلى التخلص من الأعمال والعادات العفوية التى تعرقل النشاط الإنسانى عن التقدم ، يقول محمد أسد (إن الأعمال والعادات التى تقوم عفو الساعة ، تقوم فى طريق التقدم الروحى للإنسان كأنها حجارة عثرة فى طريق الجياد المتسابقة) .

٢ - تحقيق النفع الاجتماعى للمسلمين ، لأنهم باتباع السنة (أى المنهج النبوى فى الحياة) تصبح عاداتهم وطباعهم متماثلة مهما كانت أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية متنافرة .

٣ - ضمان الهداية إلى الحياة الإنسانية الكاملة الكفيلة بتحقيق السعادة والحياة الطيبة لأنه ﷺ يعمل بوحى الهى ، وقد أرسل رحمة للعالمين وليس هاديا من الهداة فحسب ، ولكنه الهادى إلى طريق مستقيم .

وعلى هذا تصبح شخصيته - ﷺ - متغلغلة إلى حد بعيد فى منهاج حياتنا

اليومية ، ويكون نفوذه الروحى قد أصبح العامل الحقيقى الذى يقودنا طول الحياة[1] .

أما التفسير التاريخى وفقا لارتباط المسلمين بالسنة ، فنرجو أن نعود لبحثه فى مناسبة لاحقة ، اذ يرى محمد أسد أن السنة كانت أيضا مفتاح فهم النهضة الإسلامية منذ قرون ، فلماذا لاتكون مفتاحا لفهم انحلالنا الحاضر ؟ وهو سؤال فى موضعه تماما .

ثالثا : بيّن الإسلام – كما سيرد تفصيلا فى الصفحات القادمة – مكانه الإنسان – أى خلافته – فى الدنيا وطريقه إلى الآخرة ، ووضح له الأهداف والغايات ، ومن هنا فليست الدنيا هى المآل والغاية بل هى طريق يجتازه الإنسان إلى حياة الخلود ، وفى ضوء فهم هذه الحقيقة واتباعها نتوقف عند بعض الملاحظات منها :

(أ) لم تحدث أمراض نفسية بنفس الأنواع التى يعانى منها إنسان العصر الحاضر .

(ب) لاشك أن تعليل هذه الأمراض يتضح من الانحراف أو الخطأ فى تعريف الإنسان ورسم خطط حياته .

(ج) تحقق السعادة النفسية ممكن باتباع المنهج الربانى حيث ان هذا المنهج قد أثمر أفضل حياة إنسانية سعيدة ممكنة على الأرض ، ومازال يكفلها إذا التزمت به البشرية بعامة والمسلمون بخاصة .

إن كتاب الله تعالى محفوظ مقروء ، وها هو نداؤه للإنسان عامة بتذكيره بفطرته ، والميثاق الذى أخذه عليه لكى يحافظ على هذه الفطرة ، ويذكره أيضا بأنه مخلوق مربوب ، وأنه فى حاجة دائما إلى ربه عز وجل حيث إنه سبحانه هو الذى أنعم عليه بالحياة ابتداء بالمولد – وهو الذى يمده بالنعم التى تجعل حياته سعيدة هانئة .

---

(١) محمد أسد – الإسلام على مفترق الطرق ص١٠٤ / ١١٠ ، ط دار العلم للملايين – بيروت .

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتى (إن الإيمان بالله تعالى ، واتباع منهجه الذى رسمه للإنسان فى القرآن ، وبينته السنة هو السبيل الوحيد للتخلص من الهم والقلق ، والطريق الوحيد الذى يؤدى إلى تحقيق أمن الإنسان وسعادته . وأن فقدان الإيمان بالله ، وعدم اتباع منهجه فى الحياة يؤدى إلى الهم والقلق والشقاء)[1] .

قال تعالى : ﴿ **قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى** ﴾ ﴿ **ومن أعرض عن ذكرى فإنه له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى** ﴾ .

مع العلم بأن النفس ذكرت فى القرآن بجميع قواها التى يدرسها اليوم علماء النفس المتخصصون لهذه الدراسات فى موضوعاتها الحديثة :

١ – فقوة الدوافع الفطرية (الغريزية) تقابل النفس (الأمارة بالسوء) :

﴿ **وما أبرىء نفسى ان النفس لأمارة بالسوء** ﴾ يوسف٥٣ .

٢ – وقوة النفس الواعية تقابل النفس (الملهمة) :

﴿ **ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ الشمس٧ –١٠ .

٣ – وقوة الضمير تقابل النفس اللوامة ، وهى النفس التى يقع منها الحساب كما يقع عليها ، وجاء ذكرها من أجل ذلك مقرونا بيوم القيامة :

﴿ **لاأقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة** ﴾ القيامة١ ، ٢ .

٤ – ثم ذكرت موصوفة بالإبصار والعلم بمواقع الأعذار :

﴿ **بل الإنسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره** ﴾ القيامة ١٤ ، ١٥ .

---

(١) دكتور محمد عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس ص٢٤٩ ، ط دار الشروق ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

٥ - وقوة الإيمان والثقة بالغيب تقابل النفس « المطمئنة » :[١]

﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعى إلى ربك راضية مرضية** ﴾ الفجر ٢٧ ، ٢٨ .

ونعود إلى تأصيل نظرة علماء المسلمين إلى النفس الإنسانية ، باستمداد معلوماتهم أولا عن خلق الإنسان ودوره ومصيره .

ونبدأ بشرح الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامى :

الخلفية العقائدية لعلم النفس الإسلامى :

(بنو آدم عليه السلام و« الخلافة ») :

عندما تناول علماء المسلمين النفس البشرية تحليلا ودراسة ، واستمدوا معارفهم عن أصل خلق آدم عليه السلام كما ورد فى القرآن الحكيم فى أكثر من سورة ، وكما أوردتها الأحاديث النبوية أيضا شرحا وتفسيرا وبيانا .

واتباعا للسياق الذى التزمه علماء المسلمين من المفسرين والفقهاء والمحدثين وغيرهم ، فإننا سنبدأ من حيث بدأوا عادة ، أى تفسير قول الله تعالى : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة** ﴾ وقال تعالى : ﴿ **خلفاء من بعد نوح** ﴾ وقال عز وجل : ﴿ **وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات** ﴾ .

وقد فسر الطبرى الخلافة بقوله (خليفة من يخلفنى فى الحكم بين خلقى وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه فى طاعة الله ، والحكم بالعدل بين خلقه ، وأما الإفساد وسفك الدماء بغير حقها فمن غير خلفائه ، ومن غير آدم ومن قام مقامه فى عباد الله)[٢] .

---

(١) د . سيد عبد الحميد مرسى - النفس البشرية (سلسلة دراسات نفسية إسلامية) ص٨١ / ٨٢ ، مكتبة وهبة بالقاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

(٢) الطبرى - جامع البيان عن تأويل أى القرآن ج١ ص٤٥٢ تحقيق محمود شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر ط دار المعارف بمصر ١٩٦٩م .

ويتضمن هذا التفسير ملاحظات ثلاثة :

الأولى – إن الخلافة فى الحكم بين خلق الله تعالى ، أى تنفيذ شرعه منذ آدم عليه السلام ومن قام مقامه .

الثانية – يستحق الخلافة بهذه الصفة المؤمنون الطائعون الذين يتحرون العدل فى الحكم .

الثالثة – لاتطلق الخلافة على المفسدين فى الأرض ، اذ أن آدم عليه السلام يكون له ذرية يفسدون فى الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا ، فأضيف الإفساد وسفك الدماء بغير حقها إلى ذرية خلفته دونه ، وأخرج منه خليفته .

وشذ عن ذلك ابن عربى الصوفى الفلسفى وأتباعه حيث قال بأن الخليفة هو خليفة عن الله تعالى مثل نائب الله سبحانه وتعالى ، وتفسير تعليم آدم الأسماء بالصفات التى جمع معانيها الإنسان وخلق آدم على صورته وأريد به هذا المعنى فأخذوا عن الفلاسفة إن الإنسان عالم صغير وضموا إليه إن الله تعالى هو العالم الكبير بناء على أصل فكرة وحدة الوجود[1] .

ويرفض علماء السنة هذا التفسير ويستبعدونه تماما ، لأن الله تعالى فى رأى فلاسفة وحدة الوجود هو عين المخلوقات ، ويترتب على هذه الفلسفة ان الإنسان من بين الظاهر هو الخلافة الجامعة بين الأسماء والصفات ، ويتفرع على هذا دعوى الربوبية والالهية المؤدية إلى الفرعونية ، وهذا باطل ولا يجوز أن يكون لله تعالى خليفة بهذا المعنى ، ويقول ابن مفلح (بل من اعتقد بالخلافة بهذا المعنى فهو مشرك بالله تعالى – ولهذا لما قالوا لأبى بكر الصديق رضى الله عنه : ياخليفة الله ، قال : لست بخليفة الله ولكنى خليفة رسول الله ﷺ)[2] .

---

(١) ابن مفلح – مصائب الإنسان من مكائد الشيطان ص٢٣ – الناشر على رحمى – دار مرجان للطباعة بالقاهرة ١٩٨٠م .

(٢) ابن مفلح – مصائب الإنسان من مكائد الشيطان ص٢٣ .

ويرى الشيخ النجار ان الخلافة عن الله تعالى بالمعنى الصحيح لاتتعارض مع أنه سيكون للإنسان ايضا سلطان عليها متصرفا فى موادها ليجعلها ملائمة لحاجاته (قصص الأنبياء – مقدمة الطبعة الثانية =

والاعتراض على هذا التفسير الفلسفى ينصب على تأليه الإنسان واعطائه نفس صفات الله تعالى ، ومن ثم عدم التمييز بين المؤمنين الطائعين والعصاة الكافرين ، اذ أن فلسفة وحدة الوجود – فضلا عن مخالفتها للحقيقة الشرعية والكونية – فإنها تؤدى إلى الاستخفاف بأوامر الدين وتهدم القيم الخلقية من الأساس .

وهناك أيضا من العلماء من اعترض على تفسير الخلافة بأنها عن الله تعالى ، اذ أن الخلافة إنما تكون للنيابة عن الغير ، أما لغيبته أو لعجزه ، وذلك لايجوز على الله سبحانه وتعالى فإنه الحى القيوم .

وقد فند ابن مفلح هذا الاعتراض ، موضحا أن الخلافة بالمعنى الصحيح إنما هى بالشرط المتقدم – أى الطاعة والحكم بالعدل ، فهى ليست خلافة بسبب غيبة الغير أو عجزه لأن الاستخلاف قد يكون فى أحوال أخرى :

١ – أن يستخلف المستخلف غيره امتحانا للمستخلف أو تهذيبا له .

٢ – أو يستخلفه لقصور المستخلف عليه عن قبول التأثير من المستخلف – لا لعجزه – ومثال ذلك أن السلطان جعل الوزير بينه وبين رعيته ، وكذلك جعل الله تعالى الرسل بين الملك الذى هو من قبله تعالى وبين العباد لفضل قوة اعطائهم ليأخذوا منه الحكمة ويوصلوها إلى الناس ، وبهذا الوجه قال تعالى : ﴿ **ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا** ﴾[٢] .

ويتبين من هذا الشرح والتفسير مدى الشروط والحدود التى وضعها أصحاب تفسير (الخلافة) بأنها عن الله تعالى ، فهى مقيدة بقيدين :

الأول – بطاعته عز وجل واقامة العدل بين الناس .

= ص١٦ – العالمية للتوزيع) .

ولعل تعريف الإنسان الجامع بين الروحى الاخلاق ، والعضلى بقدراته على البحث والاكتشاف والتصرف – هذا التعريف بقسميه هو الأساس لقيام حضارة إنسانية جامعة بين القيم والتقدم التكنولوجى ، وفى ضوء ذلك يمكن تقويم تاريخ الحضارات .

(١) السابق ص٢٢ – ٢٣ .

الثانى - إن الخلافة بهذا المضمون لون من ألوان الابتلاء والاختبار لبنى آدم ليتحقق مدى عبوديتهم لله تعالى ، ومع الاعتقاد الجازم بأنه سبحانه وتعالى حى قيوم شهيد لايموت ولا يغيب ، فلا يجوز أن يكون أحد من بنى آدم خلفا له ، فإنه لايقوم مقامة - عز وجل - احد . بل إنه سبحانه وتعالى يكون خليفة لغيره كما قال رسول الله ﷺ « **اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الأهل والحضر** » رواه مسلم .

كما قال الرسول ﷺ فى حديث الدجال ان يخرج « **وأنا فيكم فأنا حجيجه دونكم وان يخرج ولست فيكم فأمرؤ حجيج نفسه ، والله خليفتى على كل مؤمن** » رواه البخارى[1] . والآن ، نتحدث عن طبيعة النفس الإنسانية فى التصور الإسلامى .

الأصل فى النفس : الفطرة والثبات :

والمقصود أنها خلقت تعرف ربها عز وجل ، والمقصود بالثبات أنها لاتتغير تلقائيا تبعا لما يحدث فى محيطها الثقافى والاجتماعى والسياسى كما تطير الريشة فى مهب الريح - ولكن تتغير رغباتها وشهواتها وأهواؤها للأسباب التى سنعرض لها عند الحديث عن النفس عند ابن الجوزى (٥٩٧هـ) .

وأساس القول بالفطرة مستمد من الكتاب والسنة[2] .

أما الكتاب فإن آية الميثاق المشهورة تفيد ذلك ﴿ **قال تعالى - واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولون إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون** ﴾ الأعراف١٧٢ - ١٧٣ .

---

(١) نفسه ص٢٣ .

(٢) ينظر كتاب الاستاذ محمدقطب - دراسات فى النفس الإنسانية فصل (الدين والفطرة من ٢١١ إلى ٢٤٤) ، وهو - فيما نعلم - أول رائد للدراسات النفسية الإسلامية . ط دار القلم - بدون تاريخ .

وقوله عز وجل ﴿ **فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون** ﴾ الروم آية ٣٠ .

وحديث الرسول ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جدعاء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » رواه البخارى .

والحديث عن الفطرة حديث ممتد ، سيصل بنا فى البحث إلى تأصيل العقيدة الإسلامية ومعرفة الله تعالى ، وبالتالى معرفة سنن الله عز وجل فى الطبيعة والعمران البشرى والاجتماعى عند حديثنا عن (علم الإجتماع الإسلامى) .

أما عوامل الوراثة والبيئة وخرافات العرف والتقاليد فهى طارئة على النفس من الخارج ، لأنها جبلت فى الأصل على معرفة ربها تعالى : (وقد تحجبها الغفلة والبيئة والتقليد أحيانا ، ولكن جذور هذه المعرفة عميقة فى النفس لاسبيل إلى انكارها أو التخلص منها)[1] .

وفى ضوء هذه الآيات - يرى الأستاذ محمد شديد - ان دليل الفطرة ان الإنسان بطبعه يحس بالحاجة إلى القوة المعينة ، ويظهر فى نفسه هذه الفطرة سليمة نقية حين الحاجة إليها فى المصائب والمحن ، فإن المريض الذى برح به الألم ، وراكب البحر الذى أشرف على الهلاك ، والمظلوم الذى لا يجد ناصرا ولا معينا ، والأم التى يئست من شفاء وحيدها ، حين تنقطع بهم أسباب الأرض يتوجهون بفطرتهم إلى الله عز وجل . قال تعالى : ﴿ **وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا أياه** ﴾ الإسراء٦٧ .

وقال سبحانه ﴿ **هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين** ﴾ يونس٢٢[2] .

---

(١) محمد شديد - منهج القرآن فى التربية ص٨١ - ٨٤ ، ط مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة - بدون تاريخ .

(٢) نفسه .

ولكن ماالقول فى التغييرات الحادثة من حولنا ؟ وهل غيرت معالم الحياة من طبيعة هذه الفطرة ؟

إنه سؤال ملح يحتاج إلى إجابة للرد على الآخذين بآراء الفلسفة الماركسية بوجه خاص حيث يرون أن النفس تتغير بالعوامل الأقتصادية ، أو **الفلسفة المادية الغربية** عموما التى ترى أن (التراكم الكمى) فى الانتاج ووسائل الرفاهية والازدياد فى استعمال الأدوات التكنولوجية العصرية من شأنه التأثير فى النفس ورقيها .

أما الدراسة المستوعبة لآيات الله تعالى ، والجامعة بين عمق التفسير الإسلامى للنفس والمعرفة بآراء علماء النفس وخبراء الإجتماع ، هذه الدراسة تقرر أن (النفس البشرية لاتتغير بتغير الأحوال والأوضاع ولاتتطور بالتطور الثقافى والإجتماعى والإقتصادى ، ولاتتزلـزل بالتوجيـه الميكانيكـى والمادى والصناعى)[1] .

إن هذه النتيجة نجد لها سندا من كتاب الله تعالى فى قوله عز وجل ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسم** ﴾ الأنفال٥٣ ، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ **إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ الرعد١١ ، وقال أيضا ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ فصلت٥٣ .

وواضح من هذه الآيات (إن النفس البشرية نقطة فاصلة فى النشأة الإنسانية وفى مجال تقويمها والارتفاع بها على سائر صنوف الاضطراب والانهيار والتدهور)[2] .

ويتضح من التحليل النفسى للقوى الإنسانية فى ضوء حقيقة فطرة النفس أن الأسس النفسية على نوعين :

---

(١) د . محمد تقى الأمينى بكتابه (بين الإنسان الطبيعى والإنسان الصناعى) ص٤١ ترجمة / مقتدى حسن ياسين ومراجعة وتقديم د / عبد الحليم عويس ، ط دار الاعتصام سنة ١٩٨٢م .
(٢) نفسه .

١ - الروحية ويقال لها الإنسانية .

٢ - المادية ويقال لها الحيوانية .

وتنبت الأولى - الإنسانية - من الفطرة ، أى القوى الروحانية التى ركزها الله تعالى فى النفس البشرية منذ تكوينها ، وينشأ عن هذه الأسس الروحية غرائز طيبة تتمثل فى الخير والبر والرحمة والتعاون والاخاء والمودة والحب والصدق والعدل وغير ذلك من القيم العالية والفضائل الإنسانية والمثل العليا)[١] .

أما الغرائز التى تنشأ بالأسس المادية - الحيوانية - فتتمثل فى صور الجوع والعطش والنشاط الجنسى وأنواع النشاط المادى والجسمى الأخرى التى يتفق فيها الإنسان مع الحيوان من حيث الدوافع والشهوات[٢] .

بعد هذه المقدمة ، سيتضح لنا فى الصفحات التالية جوهر الخلاف فى دراسة النفس بين المنهجين الإسلامى والغربى .

جوهر الخلاف فى دراسة (النفس) بين المنهجين : الإسلامى والغربى :

يظهر الاختلاف الجوهرى بين المنهجين إذا استطلعنا كلا النظرتين الإسلامية والغربية للإنسان :

ان نقطة البداية هى النظر فى أصل خلق الإنسان طبقا لما ورد فى الكتاب والسنة ، هذه المعرفة الأولية بالإنسان لبيان (وظيفته ودوره فى الحياة وحدود طاقاته ، ليست من صميم الدراسة النفسية فحسب ، بل إنها كذلك هى الضمان الوحيد لعدم الوقوع فى **العيوب المنهجية** التى وقعت فيها أبحاث الغرب)[٣] .

وتتلخص قصة أصل الخلق فى خلق آدم - عليه السلام - من تراب ونفخ

---

(١) نفسه ص٤٧ .

(٢) نفسه ص ٤٨ .

(٣) محمد قطب - دراسات فى النفس الإنسانية ص٢٧ ، ط دار القلم بالقاهرة - بدون تاريخ .

الروح فيه وتعليمه الأسماء واسجاد الملائكة له ثم ابتلائه وزوجه بمنعهما من الأكل من الشجرة المحرمة . وبعدها إغواء الشيطان لهما واهباط الجميع إلى الأرض ابتلاء واختبارا فى الحياة الدنيا وهى المعبر للآخرة .

من هنا كانت عناية علماء المسلمين بالشق العلمى المؤدى إلى علاج النفس من آفاتها وأمراضها ، وأول هذه الأمراض الذنوب والمعاصى ، لأن هذه الأمراض لو تركت لأصابت نفس الإنسان بالغموم والهموم والأحزان وضيق الصدر والحياة الضنك فى الدنيا ، كما تفضى به إلى غضب الله تعالى وعذابه فى الآخرة ، كما سنفصل ذلك عند حديثنا عن آفات النفس وعلاجها عند ابن الجوزى (٥٩٧هـ) .

وقد لاحظنا أن جانبا كبيرا من كتب تراثنا المعنية بدراسة النفس ، تهتم بانقاذ النفس من عدوها الشيطان لتسلم من شره فتسعد فى الحياتين – ونكتفى بذكر حديثين فى هذا الصدد :

أحدهما – الحديث القدسى قال تعالى « إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا » رواه مسلم .

وينفرد المسلمون وحدهم بتصورهم لمضمون هذا الحديث اذ نتج عن الإيمان به الالحاح على تغليب الهاتف الملكى المؤيد للإنسان ، الآخذ بيده إلى طريق الخير ، هذا من جانب ، واضعاف هاتف الشيطان من جانب آخر الذى يؤدى إلى التهلكة . قال ابن مسعود : « إن الشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة ، فإما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق واما لمة الملك فايعاد بالخير وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى ، فليحمد الله ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان » .

مجمل القول إن علماء المسلمين وضعوا منهج العلاج النفسى بمعرفتهم لقصة خلق آدم عليه السلام وعداء الشيطان له ولبنيه ومقام الخلافة التى ينبغى عليه

الارتقاء إلى مقامها ، وغير ذلك من جوانب هذه الحقيقة الكبرى التى مصدرها الوحى[1] .

ونعود إلى الخلفية العقائدية لتصور فلاسفة الغرب للإنسان حيث طغت المادية الحسية :

الخلفية العقائدية لعلم النفس الغربى :

أما النظر فى فلسفة الغرب بوجه عام فهى مقلوبة رأسا على عقب اذ أن (أصل الإنسان الأعلى والتيار الرئيسى المحرك به « مادى » ، أما الجوهر الروحى والأشواق العليا ، فليسا بموجودين فى أصله ، وإنما هى جبلته التى تكون النزعات الطبيعية والخلقية أولا ثم تنشىء - بعد ذلك القوى الفكرية بواسطة النزعات الطبيعية والخلقية نفسها)[2] .

وتظهر المفارقة الجوهرية بين تصور علماء المسلمين للنفس وتصور الغربيين فى شكلين بارزين - أولهما عند (دارون) حيث اعتبر « الجبلة الحيوانية » فقط هى مصدر الأسس النفسية والنزعات الخلقية وسائر الخصائص الوجدانية والإنسانية وهى أيضا مصدر سائر الأفكار والحركات التى تقوم عليها الحياة .

والثانى عند (فرويد) حيث جاءت أفكاره لترسخ هذا المفهوم فأرجع المحركات الإنسانية إلى الشعور ويعنى (بالشعور) الطاقات التى زود بها الإنسان من التفكر والتدبر والتصرفات العقلية وغيرها ، وينبع من (اللاشعور) العواطف والتخيلات والأوهام كلها .

وقد توسع فرويد فى تخيله للمساحة التى يحتلها اللاشعور فى النفس الإنسانية

(١) وللقارىء نبذة عن بعض الكتب التى اهتمت بالأخذ بيد الإنسان للانتصار على عدوه :

(مصائب الإنسان من مكائد الشيطان) لابن مفلح ، (ذم الهوى) و(الطب الروحانى) لابن الجوزى ، كتاب (الروح) لابن القيم و(تفسير المعوذتين) له أيضا وفى العصر الحديث - (كتاب تنبيه الأذهان لحرب الشيطان) للدكتور محمد صلاح الدين خطاب . وكتاب (بين الانسان الطبيعى والإنسان الصناعى) لمحمد تقى الامينى .

(٢) محمد تقى الأمينى - بين الإنسان الطبيعى والإنسان الصناعى ص٦١ .

وجعلها كالبحر الذى يموج بالشهوات الجنسية ، فجعل الإنسان عبدا للحاجات المخزية الحيوانية من أول يومه ، بل جعل نشاط الإنسان فى العلم والإبداع والفلسفة الإنسانية ، بل هو مجرد متاع للتنفيس عن الشهوات المكبوته ! !

ولاشك أن هذه النظرة تخالف حقيقة الإنسان الذى يتميز بالثنائية فى جبلته المخلوقة من جسد وروح كما بينا آنفا ، والعيب الرئيسى فى آراء فرويد انكاره ان فطرة الإنسان أو ماهيته لها جوهر مستقل يمكن أن يكون له نشاط أرفع من العواطف الجنسية والشهوات الحيوانية[1] .

وقس على ذلك الآراء المختلفة التى ترى أن الغرائز هى المادة الأولية فى بناء حيواتنا وأشخاصنا ، فالمدرسة الفرويدية للتحليل النفسى كما قدمنا تصب كل اهتمامها على الغريزة الجنسية ، بينما يصر البيولوجيون على تأكيد أهمية قانون (التنازع على البقاء) أو الكفاح للبقاء أو البقاء للاصلح وكأن (المحافظة على النفس) هو قانون الحياة الأوحد . ورأى (تروتر) أن غريزة القطيع هى وحدها التى تسيطر على مسلكنا وتؤثر فيه . وكان (أدلر) يذهب إلى أن جميع الأمراض العصبية تحدث نتيجة غريزة حب السيطرة . وحاولت مدرسة (يونج) التوفيق بين آراء فرويد وأدلر – أى الاقرار بوجود غريزتين هما : القوة والحب .

أما النقد الموجه إلى هذه المحاولات التى جهدت فى تفسير الحياة وتعليل انحرافاتها على ضوء هذه الغريزة أو تلك ، هذا النقد يتلخص فى محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة من الغرائز ، فإن اتباع (مدرسة فرويد) يفسرون كل شىء بالرغبات الجنسية ، ويفسر أصحاب نظرية (المحافظة على النفس) عناية الأم مثلا بطفلها بتوقعها حاجتها لهذا الطفل فى سن شيخوختها ، وهكذا فى باق المذاهب . ومعنى ذلك من الناحية النظرية قلب كثير من الحقائق حتى تلائم التفسير[2] .

---

(١) السابق ص٦١ ، ٦٢ .

(٢) ج . أ. هادفيلد – علم النفس والأخلاق ص١٩ ، ٢٠ – ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم ومراجعة د / عبد العزيز القوصى مصر بالقاهرة ١٩٥٣ .

هذا ، إلى جانب سيادة وجهة النظر المادية التى ترجع جميع الظواهر النفسية إلى العمليات الفسيولجية .

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتى (إن علماء النفس المحدثين ، بتبنيهم مناهج البحث فى العلوم الطبيعية ، قد حصروا أنفسهم فى دراسة الظواهر النفسية التى يمكن فقط ملاحظتها ودراستها دراسة موضوعية ، وتجنبوا البحث فى كثير من الظواهر النفسية الهامة التى يصعب اخضاعها للملاحظة أو البحث التجريبى) .

ويستطرد شارحا خطأ هذا المنهج القاصر ، فيرى أنه يغفل الاختلاف الكبير فى طبيعة تكوين الإنسان الذى يتميز عن الحيوان بالروح ، فترتب على ذلك اغفال دراسة كثير من الظواهر السلوكية الهامة فى الإنسان التى تتناول النواحى الدينية والروحية[1] .

وقد سبق أن لاحظنا أن هذه الناحية الجوهرية فى خلق الإنسان قد اهتم بها علماء المسلمين أيما اهتمام وأعطوها جانبا كبيرا من عنايتهم ، ذلك لأنهم عرفوا الإنسان واستمدوا معلوماتهم عنه من المصدر الوحيد الصحيح الذى أمدهم بحقيقته : القرآن الحكيم ، إلى جانب السنة النبوية .

وللقارىء عرضاً لبعض القضايا المتصلة بعلم النفس ، وكيف عالجها علماء الإسلام :

التدين فطرى في النفس :

إذا علمنا أن الإنسان – طبقا لتعريف علم النفس هو عبارة عن وحدة جسمية نفسية متكاملة لا تتجزأ ،[2] حقّ لنا أن نقرر بأنه لو صحت عقيدته صح سلوكه وسلمت انفعالاته ، ولوضعفت أو انحرفت انحرف سلوكه واضطربت انفعالاته .

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس ص٢٠ ، ٣٨ / ٣٩ ط دار الشروق ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م

(٢) أصول علم النفس ص ٢٦ دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٥م . د /عزت راجح .

ويرى الدكتور عثمان نجاتي أن دافع التدين دافع نفسي له أساس فطري في طبيعة تكوين الإنسان . فالإنسان يشعر في أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير في خالقه وخالق الكون ، وإلى عبادته والالتجاء إليه طالبا منه العون كلما اشتدت به مصائب الحياة وكروبها وهو يجد في حمايته - عز وجل - ورعايته الأمن والطمأنينة ويستند في ذلك إلى بعض آيات القرآن الكريم التي تبين أن دافع التدين دافع فطري في قوله تعالى : ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ .

ففي هذه الآية يذكر الله تعالى أن فطرة الإنسان أي في خلقته وتكوينه استعدادا فطريا على إدراك بديع مخلوقات الله تعالى والاستدلال على وجود الله وتوحيده .

وقال تعالى : ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** ﴾ (الأعراف آية : ١٧٢) حيث يفسر ابن كثير هذه الآية بأن الله تعالى أخرج من صلب آدم وبنيه وذريتهم نسلاً بعد نسل على هيئة ذر وذلك قبل خلقهم في الدنيا ، وأشهدهم على أنفسهم قائلا لهم ﴿ **ألستُ بربكم** ﴾ فأجابوا : ﴿ **بلى شهدنا** ﴾ بذلك ، وقال تعالى إنه أرشدهم على ربوبيته حتى لا تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا التوحيد غافلين أو غير عالمين .

وفي ضوء علم النفس ومصطلحاته يذهب الدكتور عثمان نجاتي إلى أنه يوجد في طبيعة تكوين الإنسان استعداد فطري لمعرفة الله وتوحيده ، غير أن امتزاج الروح بالجسد وانشغال الإنسان بمطالب جسده وبمطالبه المختلفة التي تستلزمها حياته في الدنيا وعمارة الأرض ، قد جعل عنده الاستعداد الفطري عرضة لأن تطمره الغفلة ، ويطويه اللا شعور في أعماقه .

ولكن هناك العوامل التي تساعد على بعثه من أعماق اللا شعور ليظهر واضحاً في الإدراك والشعور منها : -

١ - تفاعل الإنسان مع الكون ونظر الإنسان إلى عجيب خلق الله تعالى في نفسه وفي سائر مخلوقات الله وفي الكون بأسره .

٢ - ما يحيط بالإنسان من أخطار في الحالات التي تهدد حياته قال تعالى : ﴿ **هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين** ﴾ [يونس الآية : ٢٢][1] .

الغاية من السلوك في العقيدة الإسلامية :

يأخذ فريق من علماء النفس أن الغاية تقوم بدور هام في تعيين السلوك وتوجيهه فضلا عن تفسيره (وفلو أنك قابلت في الطريق صديقا لك يجري وهو لا يلوى على شيء - لم تخرج من سلوكه هذا إلا بعدة احتمالات وتفسيرات ، قد تكون بعيدة كل البعد عن الصواب . ولكنك لو عرفت أنه يريد اللحاق بقطار أو استدعاء طبيب ساعدتك معرفة الغاية على فهم السلوك)[2] .

ولو بحثنا في الغاية من السلوك دينيا ، فإننا نجد تفسيرا وفق العقيدة الإسلامية عند الإمام ابن حزم ، يعبر بها عن اتجاه إسلامي عام يرى أن غاية السلوك الصحيح ينبغي أن يكون للآخرة ، وهو يعصم صاحبه من الهم والحزن الذي سيتحقق لمن يتجهون لغايتهم إلى الدنيا .

يقول ابن حزم (إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا إلى أن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط ، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه حزن ، إما بذهابه عنك وإما بذهابك عنه ، ولابد من أحد هذين الشيئين إلاّ العمل لله عز وجل فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل . أما العاجل فقلّة الهم بما يهتم به الناس . وإنك به معظم من الصديق والعدو وأما في الآجل فالجنة)[3] .

---

(١) د /عثمان نجاتي القرآن وعلم النفس ص ٤٧ . دار الشروق ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م .

(٢) أصول علم النفس د /عزت راجح ص ٢٩ .

(٣) (كتاب الأخلاق والسير) في (مداواة النفوس) لابن حزم ص ٨ ، ٩ . تحقيق أحمد عمر المحمصاني - مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ .

الإسلام ودوافع السلوك :

يعرّف علماء النفس الدافع الفطري أو الأوّلي بأنه (الدافع الذي يولد الفرد مزوداً به عن طريق الوراثة البيلوجية)[1] .

ومن هذه الدوافع الحاجات التي تكفل المحافظة على بقاء الفرد كالحاجة إلى الطعام والحاجة إلى الماء ، والحاجات التي تكفل المحافظة على بقاء النوع وهي الحاجة الجنسية أو الدافع الجنسي)[2] .

وقد أشبع الإسلام حاجات الإنسان وفق أوامره لتكون سببا لسعادة الإنسان بدلا من تركه يشبع حاجاته بطريقة مخالفة لأوامره ، أي أوضح لنا كيف نوجه هذه الدوافع إلى الوجهة الصحيحة بدلا من الوجهة الخاطئة .

يقول ابن القيم : (أغنانا الله تعالى بنكاح ما طاب لنا من النساء مثنى وثلاث ورباع عن الزنا والفواحش ، وأغنانا بأنواع الأشربة اللذيذة النافعة للقلب والبدن من الأشربة الخبيثة المُسكرة المذْهبة للعقل والدين ، وأغنانا بأنواع الملابس الفاخرة من الكتّان والقطن والصوف عن الملابس المحرمة من الحرير والذهب)[3] .

دافع الاستطلاع ومعالجة الأشياء : [4]

ويظهر في الميل إلى الاستطلاع والمعرفة عن التساؤل ومحاولة معرفة ما يوجد في العالم ، والتساؤل عن خالقه عز وجل . وقد أغنانا الله تعالى بالبراهين والآيات التي أرشد إليها القرآن عن الطرق المتكّلفة المتعسفّة المعقدة الكلاّمية (والفلسفية) ، حيث قال المبعوث بالحنيفية السمحاء – صلى الله عليه وسلم – (ما تركتُ من شيء يقربكم إلى الجنّة إلا وقد حدثتكم به ، ولا تركت من شيء يبعدكم عن

---

(١) ص ٨٥ أصول علم النفس د /أحمد عزت راجح .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٣) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم جـ٢ ص ٦٤ ط الحلبي ١٣١٨هـ /١٩٦١م .

(٤) أصول علم النفس ص ٩٧ .

النار إلا وقد حدثتكم به ، وتركتكم على البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك)[1] .

هذا فيما يتعلق بدافع الاستطلاع عما حولنا . أما محاولتنا معرفة ما نستطيع أن نفعله ومالا نستطيع أن نفعله في شتى المواقف التي تعرض لنا ، فإننا حينئذ نبحث ونسأل حين نجد أنفسنا في موقف جديد ، وقد أغنانا الله تعالى آنذاك عن الأستقسام بالأزلام ، طلبا لما هو خير وينفع لنا باستخارته التي هي توحيد وتفويض واستعانة وتوكل[2] والاستخارة الشرعية هي البديل الصحيح لما يلجأ إليه الناس من الالتجاء إلى النجوم ومطالعها يستنبؤنها الأحداث والمستقبل !

ويرى علماء النفس إن من الحاجات النفسية الضرورية الحاجة إلى الأمن النفسي ، ويعني ذلك التحرر من الخوف أيًا كان مصدر هذا الخوف[3] .

ولما كان من مصادر الخوف المنافسة على الأموال والأرزاق وخشية الفقر وقلة المال ، فمّما يخفف من أثر هذا الخوف ما يحسه المسلم من طمأنينة ناتجة عما ضمنه الله تعالى له من رزق .

يقول ابن القيم (وأغنانا – عز وجل – عن طلب التنافس في الدنيا وعاجلها بما أحبه لنا وندبنا إليه من التنافس في الآخرة ، وما أعد لنا فيها وأباح الحسد في ذلك وأغنانا به عن الحسد في الدنيا وشهواتها) ، ويضيف إلى ذلك أن الإحساس بالفرح بفضل الله تعالى وبرحمته – وهما القرآن والإيمان – هو البديل عن الفرح بما يجمعه أهل الدنيا من المتاع والعقار والأثمان ، فقال تعالى : **﴿ قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون ﴾**[يونس الآية : ٥٨][4] وذلك لا يمنع المسلم من السعي لطلب الرزق من المصادر الحلال من أنواع التجارة والمكاسب الحلال بدلا من الربا والميسر والقمار .

---

(١) إغاثة اللهفان لابن القيم جـ٢ ص ٦٥ .
(٢) المرجع السابق نفسه .
(٣) أصول علم النفس ص ١١٣ .
(٤) إغاثة اللهفان لابن القيم .

أما الحاجة إلى التعبير عن الذات وتوكيدها وهي الحاجة التي تدفع الفرد إلى التعبير عن ذاته والإفصاح عن شخصيته وتوكيدها بأن يحقق ما لديه من إمكانات ، هذه الحاجة تظهر في أعلى مستوياتها بالإحساس بالتفوق على الأعداء في ميادين القتال ، بدلا من إظهار التفوق على عباد الله لذلك ، فقد أغنانا الله تعالى (بالتكبر على أعداء الله تعاليا وإظهار الفخر والخيلاء لهم عن التكبر على أولياء الله تعالى والفخر والخيلاء عليهم ، فقال صلى الله عليه وسلم لمن رآه يتبختر بين الصفين « إنها لمشية يبغضها الله إلا في مثل هذا الموطن » .

ويمضي ابن القيّم فيصور ميدان التنافس وإظهار التفوق أيضا في ميدان الفروسية فيقول (وأغنانا بالفروسية الإيمانية والشجاعة الإسلامية لنصرة دينه عن الفروسية الشيطانية وحمى الجاهلية)[1] .

على أن هناك حاجات نفسية أخرى متنوعة جاء الإسلام فأشبعها بكل ما هو نافع من الحق والمباح بدلاً من كل باطل ومحرم وضار .

من ذلك مثلاً أن الإسلام أغنانا بأعياد الإسلام عن أعياد الكفار والمشركين ، وكذلك أبدلنا سماع الآيات وكلام الرحمن بسماع المعازف وكلام الشيطان[2] .

وهكذا لم يترك الإسلام حاجةً من حاجات النفس أو دافعاً من دوافعها إلا وغذّاها بما ينفعها ويفيدها . وحتى الدافع إلى الخلوة للتعبّد ، فقد اشترط ألا تكون سببا للسلبية والهروب من الحياة النشطة الإيجابية ، ويصفها ابن القيم بعبارته الجامعة فيقول : (وأغنانا - عز وجل - بالخلوة الشرعية حال الاعتكاف .

أي في العشر الأواخر من رمضان - عن الخلوة البدعية التي يترك لها الحج والجهاد والجمعة والجماعة)[3] وربما يقصد بعض غلاة الصوفية الذين يعتزلون الناس بحجة الخلوة[4] .

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان

(٢) ، (٣) نفس المصدر بتصرف .

(٤) وينتقد الدكتور راجح هؤلاء الغلاة الذين يعتزلون الناس ويعذبون أنفسهم بقوله (ليس الإسلام بتعذيب النفس بل سيادة النفس) أصول علم النفس ص ١٧٣ .

الدين والصحة النفسية :

يقرر الدكتور نجاتي في كتابه عن (القرآن وعلم النفس) إن هناك إتجاهات حديثة بدأت تظهر بين بعض علماء النفس تنادي بأهمية الدين في الصحة النفسية وفي علاج الأمراض النفسية ، وترى أن الإيمان بالله تعالى قوة خارقة تمد الإنسان المتدين بطاقة روحية تعينه على تحمل مشاق الحياة ، وتجنبه القلق الذي يتعرض له كثير من الناس الذين يعيشون في هذا العصر الحديث الذي يسيطر عليه الاهتمام الكبير بالحياة المادية ، ويسوده التنافس الشديد من أجل الكسب المادي ، والذي يفتقر في الوقت نفسه إلى الغذاء الروحي ، مما سبب كثيرا من الضغط والتوتر لدى الإنسان المعاصر ، وجعله نهبا للقلق ، وعرّضة للأصابة بالأمراض النفسية[1] .

ولا يختلف اثنان في أن الحضارة الغربية هي المسيطرة في العصر الحديث بثقافتها وقيمها ومقتنياتها التكنولوجية ، غير أننا هنا نميّز بين المعيار العلمي التكنولوجي الذي سارت فيه أشواطا جديرة بالتقدير[2] ، وبين المعيار الإنساني ونقصد به مدى ما حققته للإنسان أو أخفقت في تحقيقه من سعادة واطمئنان نفسي ، حيث يتضح أنها أخفقت إخفاقاً ذريعا في هذا الميدان ، بل على النقيض كانت سببا في تعاسة الإنسان وإصابته بالأمراض النفسية التي أعيت العلماء في علاجها .

ففي وصف الأعباء النفسية للحضارة الحديثة ، يقول الدكتور عزت راجح (من السمات البارزة للحضارة الغربية الحديثة شيوع القلق والحيرة والارتياب والارتباك بين الناس – وذلك من أثر التغير الاجتماعي السريع الذي بدأه الناس في الستين سنة الأخيرة . فقد شهد العالم حربين عالميتين تمخضت في أعقابها هزات اقتصادية عنيفة ، واضطرابات في العلاقات السياسية بين الأمم ، وانقلابات ثورية

---

(١) القرآن وعلم النفس ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ط دار الشروق ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

(٢) وفي الوقت نفسه لا غفل عما سببته من انتاج الأسلحة المدمرة التي تهدد البشرية بالفناء ، فضلاً عما نعرفه من مظاهر التلوث الضار بالإنسان في الأجواء والمياه والأراضي المعرضة للإشعاع الذري وعوادم المصانع والسيارات وغيرها .

في أشكال الحكومات ، وصراعات ثقافية وأيديولوجية مختلفة ، وتقدم صناعي تكنولوجي لم يسبق له مثيل ..) الخ .

إلى أن يقول : (إن الحضارة الغربية الحديثة – كما يصفها كثير من علماء النفس الحديث – حضارة تشعر الفرد بأنه منبوذ مهجور في عالم يشغله ويغشه ويخدعه ، حضارة تشعر بالعزلة والعجز وقلة الحيلة في جو عدائي يغشاه من كل جانب . فقد شجعت التنافس المسعور بين الناس ، وأضعفت الصلة بين العامل وصاحب العمل ، وأوهنت روابط الأسرة ، وزلزلت أركان الإيمان ، وجعلت كل إنسان يعيش لنفسه ، فهي في جملتها حضارة مادة وهوس وسرعة وتوتر وضجيج ، فلا عجب إذن أن اقترنت هذه الحضارة باعتلال الصحة النفسية ، واختلال الصحة الخلقية ، وذيوع الاضطرابات السيكوسوماتية والجريمة والانتحار والمخدرات والطلاق وغير ذلك من المشكلات الاجتماعية . هذا إلى ما تزخر به من أفراد فقدوا سعادتهم واتزانهم النفسي وغشيهم اليأس والقنوط والتوجس والسخط وعدم الرضا بشيء) .

ويستطرد في النهاية ليفسّر لنا سبب ولادة علم الصحة النفسية ، (حيث بدت الحاجة ماسة إلى تحصين الإنسان بأساس ثابت للطمأنينة والاستقرار ، بل حفلت بالعوامل التي تعطل النمو وتخنق الشخصية .

وهكذا ولد عالم الصحة النفسية . إنها حضارة سمّنها الإنسان فأكلته)[1] . ولكن لم يقف علماء النفس مكتوفي الأيدي أمام ألوان الاضطرابات الشخصية والأمراض النفسية ، بل استخدموا أساليب مختلفة للعلاج النفسي ، منها طريقة التحليل النفسي ، ولكن معدلات الشفاء لم تصل بعد حتى الآن إلى الدرجة التي تبعث على الرضى ، كما أن محاولات الوقاية من الأمراض النفسية لا زالت ضئيلة جداً [2] .

ويعلل الدكتور عثمان نجاتي ذلك بالاختلافات الكثيرة الموجودة بين المدارس

---

(١) أصول علم النفس ص ٦٢٢ ط دار المعارف بمصر .
(٢) القرآن وعلم النفس ص ٢٣٨ .

المختلفة للعلاج النفسي إلى طبيعة الدوافع الأساسية المحركة للسلوك وإلى طبيعة التهديدات المثيرة للقلق . لأن كل مدرسة تنظر إلى الإنسان من زاوية معينة و لم تسطيع أن تنظر إليه نظرة كلية شاملة .

ولكنه يرى أن هناك اتجاها جديدا بدأ يظهر أخيرا بين علماء النفس والمعالجين النفسيين ، يدعو إلى اهتمام أكبر بتأثير العوامل الاجتماعية والثقافية في الشخصية ، كذلك بدأت تظهر حديثا اتجاهات بين بعض علماء النفس تنادي بأهمية الدين في الصحة النفسية وفي علاج الأمراض النفسية ، وترى أن الإيمان بالله قوة خارقة تمد الإنسان المتدين بطاقة روحية تعينه على تحمل مشاق الحياة ، منهم وليم جيمس الفليسوف وعالم النفس الأمريكي الذي قال : (إن أعظم علاج القلق ، ولا شك ، هو الإيمان)[1] .

وفي هذا المعنى أيضا يقول كارل يونغ المحلل النفسي (استشارني في خلال الأعوام الثلاثين الماضية أشخاص من مختلف شعوب العالم المتحضرة ، وعالجت مئات كثيرة من المرضى ... فلم أجد مريضا واحد من مرضاي الذين كانوا في المنتصف الثاني من عمرهم – أي جاوزوا سن الخامسة والثلاثين – من لم تكن مشكلته في أساسها هي افتقاره إلى وجهة نظر دينية في الحياة . وأستطيع أن أقول إن كل واحد منهم قد وقع فريسة المرض لأنه فقد ذلك الشيء الذي تمنحه الأديان القائمة في كل عصر لأتباعها ، وأنه لم يتم شفاء أحد منهم حقيقة إلا بعد أن استعاد نظرته الدينية في الحياة[2] .

أما الإيمان في الدين الإسلامي بخاصة ، فهو لا يؤدي فقط – كما يثبت الدكتور نجاتي – إلى شفاء النفس من أمراضها ولكنه يكسب الإنسان ، إذا ما بُث في نفسه منذ الصغر ، مناعة ووقاية من الأصابة بالأمراض النفسية ، لأن المؤمن بالله

---

(١) ديل كارليجي ، دع القلق وابدأ الحياة ، ترجمة عبد المنعم الزيادي ، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٦ .نقلا عن (القرآن وعلم النفس) .

(٢) carl ly . Jun : modern man IM search of a s eondon . Routle
Hegan Paul , ltd 6691 . p . 462 نقلا عن (القرآن وعلم النفس) .

تعالى إيمانا صادقا لا يخاف من شيء في هذه الحياة الدنيا ، فهو يعلم علم اليقين أنه لا يمكن أن يصيبه شر أو أذى إلا بمشيئة الله تعالى ، وأن رزقه بيد الله عز وجل فهو لا يخاف الفقر[1] .

إلى غير ذلك من عوامل الوقاية التي تساعد المسلم على اجتياز طريق الحياة بالثقة والاطمئنان .

وإذا تقيّدنا بلغة علم النفس واصطلاحاته سنرى كيف تضمنت العقيدة الإسلامية وسائل هامة تكفل للإنسان تحقيق الصحة النفسية .

العقيدة الإسلامية تحقق الصحة النفسية :

إن العقيدة الإسلامية – بما تشتمل عليه من أمر بالصبر على الشدائد والإيمان وانتظار اليسر بعد العسر ، والإيمان باليوم الآخر حيث الجزاء والثواب ، هذه العقيدة تمدّ المسلم أثناء اجتيازه طريق الحياة ، ومروره بالتجارب المتلاحقة ، والابتلاءات المتوالية بما فيها من ألوان التعب والأرهاق الجسماني والنفساني ، تمدّه بأسلحة الوقاية قبل أن يقع في الأمراض النفسية التي تحتاج إلى علاج .

ومن أسلحة الوقاية النفسية ما يلي :

(١) – ينبغي أن تكون الدوافع والبواعث في عمل الإنسان ابتغاء مرضاة الله تعالى ، خضوعا لأوامره عز وجل واجتنابا لنواهيه – وهي مرتبة التقوى .

هذه غاية إذا وضعها المسلم أمامه ليزن بها كل حركاته وتصرفاته وسلوكياته ، صغيرها وكبيرها ، إذا وضعها أمامه تحققت الراحة النفسية وحققت له الشعور بالاطمئنان والسكينة .

(٢) – يجب وضع الآخرة نصب أعيننا أثناء سعينا في هذه الحياة ، إذ الآخرة هي الحياة الحقيقية الخالدة الباقية بنص القرآن الكريم والأحاديث النبوية .

---

(١) القرآن وعلم النفس ص ٢٤١ ، ٢٤٢ باختصار .

(٣) – الإيمان بقضاء الله وقدره عند وقوع الشدائد والمصائب والتأكد من أن اختيار الله تعالى للعبد أفضل من اختياره لنفسه كما قال العلماء ، وأن الشرور والآفات سببها المعاصي والآثام ، فليراجع المسلم نفسه ويصحح أفعاله .

وفي حالات أخرى ، أي إذا تحقق للإنسان ما لا يحبه – وهي درجة أدنى من الكوارث والمصائب – فإن ما ينقذ العبد من أمراض النفس أن يعتقد أن ما يظنه أنه نقمة ربما يُعدّ نعمة . وكم من مواقف في حياة الإنسان ، يقف أمامها معترضا شاكياً باكياً ؟ ثم يتضح له بعد مرور الزمن أنها كانت نعمة ! ، وذلك على ضوء قوله تعالى : **﴿ وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾**[البقرة الاية : ٢١٦] .

(٤) – الالتجاء إلى الله تعالى عند الشدائد للدعاء والاستغفار والتوبة بإلحاح وتضرع وذلّة ومسكنة .[١] وتتحول العبودية لله تعالى في هذه الحالة الفريدة إلى احساس بالعزّة أمام الغير ، وثقة بالنفس تدفع العبد إلى تذليل الصعاب . فهو سبحانه وتعالى وحده الذي يُلجأ إليه في الشدائد فيخرجنا منها أكثر ما نكون قوة واطمئنانا إلى رحمته تعالى ورأفته بعباده .

وهنا تظهر الحكمة من الصلاة والذكر والدعاء عند السجود وفي أعقابها ، وهي لون من ألوان إفضاء الإنسان بمشكلاته وهمومه إلى الله سبحانه وتعالى . ومن المعروف بين المعالجين النفسيين أن تذكر المريض النفسي لمشكلاته وتحدثه عنها يؤدي إلى تخفيف حدة قلقه . وإذا كانت حالة الإنسان النفسية تتحسن إذا أفضى الإنسان بمشكلاته لصديق حميم ، أو لمعالج نفسي ، فما بالك بمقدار التحسن الذي يمكن أن يطرأ على الإنسان إذا أفضى بمشكلاته لله سبحانه وتعالى – وقام عقب كل صلاة بمناجاة ربه ودعائه والاستعانة به وطلب العون منه ؟[٢] .

---

(١) وربما نقترب في هذه الحالة من احدى طرق العلاج النفسي المسماه (التنفيس الانفعالي) حيث يعبر الإنسان عما يختلج في صدره من مشاعر أو انفعالات .. (أصول علم النفس ص ٦٠٦) د /عزت راجح .

(٢) القرآن وعلم النفس د /محمد عثمان نجاتي ص ٢٥٩ .

ولكى تتضح لنا معالم المنهج الإسلامى فى دراسة النفس بطريقة أكثر عمقا ، اخترنا نموذجا تطبيقيا للبحث ، يتمثل فى دراسة ابن الجوزى (٥٩٧هـ) عن النفس الإنسانية وآفاتها ، وكيف عالجها بمنهج إسلامى أصيل .

وتنقسم دراستنا عنه إلى بحث قواعد المنهج عنده أولا ثم عرض آرائه فى آفات النفس وأمراضها وكيفية علاجها .

أولا : القواعد المنهجية الأساسية فى دراسة النفس عند أبن الجوزى (٥٩٧هـ) :

أولا – العبودية لله عز وجل والخوف منه وردع النفس عن هواها ، وزجر النفس الأبية عن مواقف الذل بالعبودية والمحبة لغير الله سبحانه وتعالى .

فإن من حفظ الله تعالى فى صحته حفظه الله فى مرضه ، ومن راقب الله فى خطراته حرسه عند حركات جوارحه ، وفى حديث ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده أمامك تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة » .

ويؤيد ذلك أيضا موقف يونس عليه السلام اذ لما كانت له أعمال خير متقدمة نفعته فى شدته فقال تعالى ﴿ **فلولا أنه كان من المسبحين للبث فى بطنه إلى يوم يبعثون** ﴾ الصافات١٤٣ بخلاف فرعون اذ لم يكن له عمل خير ، فلم يجد العون فى وقت الشدة فقيل له ﴿ **آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين** ﴾ يونس٩١ .

ثانيا – الاستناد إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لمعالجة آفات النفس وأمراضها وعيوبها ، كمثل قوله تعالى ﴿ **والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس** ﴾ ١٣٤ آل عمران أو قوله سبحانه ﴿ **ولاتبذر تبذيرا** ﴾ الاسراء آية٢٦ .

والارتباط المنهجى بين القرآن الكريم والوسائل المقترحة عند ابن الجوزى لعلاج أمراض النفس ، هذا الارتباط يعبر عن استجابة العلماء المسلمين فى مجال العلوم الإنسانية بعامة ، وعلم النفس بخاصة ، إلى ارشادات القرآن وخضوعهم لتعاليمه .

ولا نعجب أيضا إذا علمنا ان الدراسات النفسية المعاصرة تثبت أن القرآن قد (سبق العلوم الطبية والنفسية الحديثة فى الاهتمام بتوجيه الناس إلى التحكم فى انفعالاتهم والسيطرة عليها لما فى ذلك من فوائد صحية كثيرة لم تعرف معرفة علمية دقيقة إلا فى العصر الحديث)[1] .

كذلك يقدم الأحاديث فى كل باب من أبواب كتابه ليعالج الآفة النفسية المخصصة لهذا الباب ، كعلاج الشح مثلا ، يأتى بالحديث « اياكم والشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم أمرهم بالقطيعة فقطعوا وأمرهم بالبخل فبخلوا وأمرهم بالفجور ففجروا » .

ثالثا – الاعتقاد بأن الأصل فى الأمزجة الصحة ، والعلل طارئة ، اذ كل مولود يولد على الفطرة ، ورياضة النفس وتقويمها لاتصلح ألا فى نجيب ، فان السبع مثلا وان ربى صغيرًا لايترك الافتراس إذا كبر .

رابعا – الوقاية خير من العلاج ، فاذا كان أفلاطون الفيلسوف قد قسم النفس إلى ثلاثة قوة ناطقة وقوة شهوانية وقوة غضبية ، فينبغى فى رأى ابن الجوزى لمن شرفه الله تعالى بحب العلم أن يعتنى بتكمل النفس الناطقة التى فضله الله تعالى بها على سائر الحيوانات وشارك بها الملائكة فيجعلها هى المسلطة على القوتين الأخرين لتكون منزلتها فى البدن بمنزلة الراكب للفرس ينبغى أن يكون هو المسلط على الفرس لاستعلائه فيمضى بها أين يشاء ويعقلها إذا شاء ، فكذلك ينبغى أن تكون القوة الناطقة هى المستعلية على باق القوى ، وتستعملها كما تحب وتكفها حين تحب ، ومن كان كذلك استحق أن يسمى إنسانا حقيقة لأنه يستطيع أن يسوس نفسه ويخضعها لارادته ولايخضع هولها . ومع مداومة ترويض نفسه بمخالفة الشهوانية وكسر الغضبية واتباع القوة الناطقة تحرر من عبودية الشهوة والغضب وأصبح متشبها بالملائكة .

خامسا : آفة النفس : الهوى والشهوات :

---

(١) د . عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس ص١٠٣ .

يعرفنا ابن الجوزى أولا بالهوى فيقول (اعلم أن الهوى ميل الطبع إلى ما يلائمه ، وهذا الميل قد خلق فى الإنسان لضرورة بقائه) ، فهو اذن ضرورى لاستخدامه فى احتياجات الإنسان من مطعم ومأكل وملبس وغير ذلك ، فالهوى بهذا القدر مستجلب للإنسان ما يفيد - فالغضب مثلا دافع عنه مايؤذيه - فلا يذم الهوى اذن بالاطلاق ، وإنما يذم المفرط فيه ، أى مايزيد على جلب المصالح ودفع المضار .

ومما يلفت النظر ان مضمون فهم ابن الجوزى (للهوى) يشبه ما يعرف بعلم النفس الحديث بالانفعالات ودورها فى حياة الإنسان .

يقول الدكتور عثمان نجاتى (بالرغم من أن للانفعالات وظائف هامة فى حياة الإنسان اذ أنها كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، تعينه على حفظ ذاته وبقائه ، إلا أن الإسراف فيها يضر بصحة الإنسان البدنية والنفسية) ، ثم يبين أثر الخوف الزائد فى اضطراب الشخصية ، وكيف كشفت الدراسات الحديثة فى الطب النفسى (السيكوسوماتى) ان اضطراب الناحية الانفعالية عند الإنسان من الأسباب الهامة فى نشوء كثير من أعراض الأمراض البدنية[1] .

ويتضح لنا أيضا من مقدمة كتاب (الطب الروحانى) سبق ابن الجوزى لمعرفة الصلة بين الأمراض النفسية والأمراض البدنية اذ يقول (لما جمعت كتابا فى (طب الأبدان) وسميته « لقط المنافع » آثرت ان أشفعه بكتاب فى (طب النفوس) أسميه « الطب الروحانى ») .

ويقرر بعد ذلك نتيجة ما استخلصه من علومه وتجاربه (فان طب الابدان اصلاح الصور وطب النفوس اصلاح المعانى ، وهى أشرف)[2] .

ولكنه بحكم مخالطته للناس ودراسته لأحوالهم وتحليله لدوافعهم النفسية يقرر أن أغلب الناس يوافقون الهوى ، فإن حصلت مصلحة حصلت ضمنا وتبعا ،

---

(١) د / عثمان نجاتى : السابق ص١٠٣ .

(٢) ابن الجوزى - الطب الروحانى ص٥ .

يقول فى الختام (فلما كان هذا هو الغالب ذكرت فى هذا الباب ذم الهوى والشهوات مطلقا) ويروى عن ابن عباس أنه قال (ماذكر الله عز وجل الهوى فى موضع من كتابه ألا ذمه . وقال الشعبى إنما سمى هوى ، لأنه يهوى بصاحبه)[1] .

وأفضل السبل لعلاج هوى النفس طاعة الله تعالى حيث لاينال الإنسان الخير إلا بطاعته ولا يفوته خير إلا بمعصيته .

وإذا آثر الإنسان ربه استطاع أن يقاوم هوى النفس وبذلك ينال مايريد ، أى أن مخالفة الهوى لفعل مايرضى الرب عز وجل يحقق للإنسان رغباته ، والدليل على ذلك يستوحيه ابن الجوزى من حديث الثلاثة الذين دخلوا إلى غار فانطبقت عليهم صخرة ، فقال أحدهم (اللهم انه كان لى أبوان فكنت أقف بالحليب على أبوى فأسقيهما قبل أولادى ، فان كنت فعلت ذلك لأجلك فأفرج عنا ، فانفرج ثلث الصخرة . فقال الآخر اللهم انى استأجرت أجيرا فتسخط أجره فاتجرت له فجاء يوما فقال : ألا تخاف الله فقلت انطلق إلى تلك البقر ورعاتها فخذها ، فإن كنت فعلت ذلك لأجلك فافرج عنا ، فانفرج ثلث الصخرة ، فقال الآخر : انى علقت بنت عم لى ، فلما دنوت منها قالت : اتق الله فقمت . فان كنت إنما فعلت لأجلك فافرج عنا ، فرفعت الصخرة وخرجوا)[2] .

سادسا : اتباع المنهج التجريبى فى علاج عيوب النفس ، وقد اقترح طرقا عدة ، منها ما يقترب من طرق منهج علم النفس الحديث :

١ - يرى ابن الجوزى أن يتخير الإنسان صديقا من أصدقائه ويسأله أن يصارحه بما يجده فيه من عيوب .

٢ - أن يعمل فكره فى عواقب خلاله - أى صفاته وأخلاقه - وثمراتها ، فيرى عيب العيب وحسن الحسن .

---

(١) ابن الجوزى - ذم الهوى ص١٢ .

(٢) ابن الجوزى - لفتة الكبد إلى نصيحه الولد ص٤١ - تحقيق د . فؤاد عبد المنعم - مكتبة حميدو بالاسكندرية سنة ١٩٧٩م . وقد لخص ابن الجوزى الحديث المتفق عليه .

ويقترب فى ذلك من طريقة العلاج الحديثة المسماة بطريقة (العلاج بالفهم والاستبصار) ، حيث (يزداد فهم الإنسان لمشكلاته حين يقصها على صديق أو حين يحاول كتابتها بالألفاظ عندئذ تتضح المشكلة وتتبين ملامحها الغامضة)[1] .

٣ - البحث عما يقوله فيه جيرانه وأخوانه ومعلموه وبماذا يمدحونه أو يذمونه ، وأيضا التطلع إلى ما يقوله الأعداء اذ ينتفع الإنسان من أعدائه مالا ينتفع به من أصدقائه .

وربما تفوق ابن الجوزى بهاتين الطريقتين على الطريقة الحديثة التى تتبع (العلاج بالارشاد) ، لأن المعالج فيها يشجع المريض على أن يبحث بنفسه وينقب عن ماضيه من طفولته بنفسه[2] ، وقد رأينا عالمنا يبحث عن عيوبه لاعن طريق الأصدقاء فحسب بل الأعداء أيضا ، فيضمن بذلك ألا يفوته عيبا .

٤ - أن يعرض أعماله على محك الشرع .

وفى هذه العبارة اختصار وإجمال لما حث عليه الإسلام من التمسك بالأخلاق الفاضلة وحسن السلوك وفعل الخير ، وما أكثر الآيات والأحاديث التى تبرز الأخلاق الفاضلة مثل (الوسطية والاعتدال ، وحسن الخلق ، والتواضع ، والصدق ، والأمانة والشكر ، والحلم ، والاناة والرفق ، والمحبة ، والجود والكرم ، وحفظ اللسان)[3] .

وقد يكفينا فى هذا الموضع التنبيه إلى الآيات الكثيرة الواردة فى (تزكية النفس) ، منها الآية الجامعة فى قوله تعالى **﴿ هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمكم الكتاب والحكمة ﴾** ، حيث يرى ابن تيمية ان الله تعالى أمتن على العباد بارسال الرسول ﷺ بهذه الأمور الأربعة المذكورة فى الآية أى تلاوة آياته عليهم وتزكيتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة

---

(١) على القاضى - اضواء على التربية فى الإسلام ص٣٠٦ .

(٢) نفسه ص٣٠٧ .

(٣) د سيد عبد الحميد مرسى - النفس البشرية ص١٠٨ .

(وتزكيتهم هو جعل أنفسهم زكية بالعمل الصالح الناشىء عن الآيات التى سمعوها)[1] .

٥ - النظر فى (سير العاملين) ثم (يقيس أفعاله بأفعالهم) فيرى حينئذ أن آثار النقص عيب فيجتنبه ، فضلا عن فعل القبيح .

ولاشك أن المفهوم من تخصيصه (سير العاملين) بالنظر ، أنهم محل استحسان لأنهم يعملون وفقا لأحسن الغايات . ويحتمل أنه يقصد بذلك ما يعرف الآن فى علم النفس بـ (الشخصية السوية) .

لقد حققت عقيدة الإسلام - وتحقق دائما - السعادة والراحة النفسية والطمأنينة ، وتعصم الإنسان من الهم والألم والقلق وغيرها من دواعى الشقاء النفسى .

قال تعالى ﴿ **قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون** ﴾ يونس٥٨ .

وفى هذه الآية أمر سبحانه عباده المؤمنين أن يفرحوا بفضله ورحمته (وقد دارت عبارات السلف على أن الفضل والرحمة هو العلم والإيمان والقرآن ، وهما اتباع الرسول ﷺ ، وهذا من أعظم الرحمة التى يرحم الله بها من يشاء من عبادة ، فان الأمن والعافية والسرور ، ولذة القلب ونعيمه وبهجته وطمأنينته : مع الإيمان والهدى إلى طريق الفلاح والسعادة ، والخوف ، والهم والغم ، والبلاء ، والألم ، والقلق : مع الضلال والحيرة)[2] .

ثانيا - ونسوق فيما بعد دراسة ابن الجوزى لبعض الانفعالات النفسية التى اعتبرها أمراضا ووضع سبل علاجها ، كالحسد والحقد والغضب والحزن والزائد فى الحياة وقبل الموت وغيرها .

---

(١) ابن تيمية - تفسير سورة النور ص٧٩ - ط المنيرية تصحيح منير الدمشقى ١٣٥٨هـ .
(٢) ابن غانم المقدسى (٩٢٠هـ -١٠٠٤هـ) - مصايد الشيطان وذم الهوى ص١٣٣ - دراسة وتحقيق ابراهيم محمد الجمل ط مكتبة القرآن بالقاهرة ١٩٨٣م .

الحسد :

يعرف أحد علماء النفس المعاصرين الحسد بقوله (الحسد انفعال يشعر فيه الإنسان أن شخصا آخر يمتلك شيئا ما يتمنى هو أن يكون لديه هذا الشيء بدلا من أن يكون لهذا الشخص)[1] . ثم بين ألوان الحسد الذى ذكرها القرآن الكريم ، منها حسد بعض الناس لقارون ، اذ قال تعالى ﴿ **فخرج على قومه فى زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه زو حظ عظيم** ﴾ القصص ٧٩ ، وذكر حسد اليهود والمشركين للرسول ﷺ على ما خصه الله به من فضل النبوة وحسدهم للمؤمنين على ما خصهم الله به من فضل الإيمان والهداية ، قال تعالى : ﴿ **مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم** ﴾ البقرة١٠٥ .

وقد يحدث الحسد بين الأخوة كما حسد قابيل هابيل ، وحسد أخوة يوسف يوسف عليه السلام .

وبعد بيان هذه الألوان من الحسد المؤدى إلى كراهية وعدوان وأذى فإن العلاج كما يضعه القرآن الكريم يتمثل فى الاستعاذة من شر الحاسدين بقوله سبحانه ﴿ **ومن شر حاسد إذا حسد** ﴾ الفلق٥ .

وقد توسع ابن الجوزى فى شرح هذا المرض النفسى معرفا به وبآثاره ومحذرا منه ، ومقترحا طرق العلاج منه .

يعرف ابن الجوزى الحسد بأنه (تمنى زوال نعمة المحسود وأن لم يصر للحاسد مثلها) ويعلل الحسد بأنه يرجع إلى حب الميزة على الجنس وكراهة المساواة وهذا الشعور لايؤثم صاحبه ، ولكن الذى يؤثمه هو تمنى زوال النعمة عن أخيه المسلم .

ولما كانت آثاره مؤلمة ، فعلى الإنسان أن يتخلص منه . ان هذه الآثار تظهر فى أعراض مرضية كطول السهر والأرق وقلة الغذاء ورداءة اللون وفساد المزاج

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس ص٨٩ ، ٩١ .

ودوام الحزن والكمد ، بينما ترك الحسد يورث صاحبه سلامة القلب وطول العمر ، اذ قيل لاعرابى عاش مائة وعشرين سنة ما أطول عمرك ؟ فقال : تركت الحسد فبقيت .

وهذه أكبر ميزة لترك الحسد يغرينا بها ابن الجوزى ، ثم يضيف إلى ذلك محاولة إقناع الحاسدين بأن الحياة ومتعها الفانية لاتستحق هذه الآلام النفسية الضارة ، فيقول (واعلم أنه لايقع الحسد إلا فى أمور الدنيا ، فإنك لاترى أحد يحسد قوام الليل ولا صوام النهار ولا العلماء على العلم ، بل على الصيت والذكر) .

أضف إلى ذلك أن التعمق فى التحليل النفسى لأصحاب الأموال والمناصب والمتع الدنيوية ، هذا التحليل يثبت أنهم يستحقون الرثاء - لاالحسد[1] .

ويحاول ابن الجوزى أن يقنعنا بهذه العبارة الجامعة ، يقول فيها (إن الكثير المال شديد الخوف عليه ، والكثير الجوارى شديد الحذر عليهن قوى الاهتمام بهن ، أو لهن ، والوالى خائف من العزل ، ثم ليعلم أن النعم كثيرة الاكدار ، ثم هى قليلة اللبث ، والمصائب تردفها) .

ويحلل نفسية أرباب المناصب وحرصهم عليها وخوفهم على زوالها بقوله (فإن الناس يظنون فى أرباب المناصب أنهم فى غاية اللذة ، ولايدرون ان الإنسان يسمو إلى أمر فإذا ناله برد عنده وصار عادة له ، فهو يسمو إلى ماهو أعلى منه) .

ويضع العلاج المكون من :

أولا - السعى للوصول إلى مرتبة المحسود ، فإن الرجل إذا حسد جاره على الغنى سافر وتاجر ليصير مثله ، أو على علم سهر وتعلم .

أما التصرف المذموم الكريه إلى النفس هو اكتفاء بعض الناس بالبطالة ثم يذمون الواصل إلى المعالى ! !

ثانيا - التحذير الوارد على لسان الرسول ﷺ ، فقد قال « دب إليكم داء

(١) ابن الجوزى - الطب الروحانى ص١٨ ، ط مكتبة القدس بالقاهرة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م (عن نسخة الخزانة الظاهرية بدمشق) .

الأمم قبلكم : الحسد والبغضاء ، والبغضاء هى الحالقة ، حالقة الدين ، لا حالقة الشعر ، والذى نفس محمد بيده لاتؤمنوا حتى تحابوا ، أفلا انبئكم بشىء إذا فعلتموه تحاببتهم ، افشوا السلام بينكم » .

والحديث الثانى وارد فى الصحيحين ونصه « قال رسول الله ﷺ « لاحسد إلا فى اثنتين رجل آتاه الله عز وجل القرآن فهو يقوم به آناء الليل والنهار ، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه فى الحق آناء الليل والنهار » .

ولكن المقصود بالحسد فى هذا الحديث الغبطة – أى تمنى مثل ما للإنسان من غير حب زواله عنه – وقد سماها الرسول ﷺ هاهنا حسدا تجوزا[1] .

وهكذا كان ابن الجوزى متجاوبا مع تعاليم الإسلام فى علاجه لآفات النفس البشرية من الحسد والحقد والكراهية اذ أن الإسلام يربى أبناءه على البعد عن هذه الأحاسيس النفسية التى تسبب التعاسة (وقد أثبت العلم الحديث أن لهذا كله تأثيرا كبيرا على جسم الإنسان وعلى نفسه ، فهو يرفع ضغط الدم ويحدث جفافا واضطرابات خطيرة فى الغدد الصماء وعسرا دائما فى الهضم والامتصاص والتمثيل الغذائى وأرقا وشرودا)[2] .

فلنمض معا على الصفحات القادمة لنستطلع رأية فى الحقد وعلاجه :

الحقد :

الحقد لغة : امساك العداوة فى القلب ، والتربص لفرصتها . والحقد أيضا : الضغن[3] .

ولكن ابن الجوزى يعطى اللفظ تفسيره النفسى فيعرف الحقد بأنه (بقاء أثر القبيح من المحقود فى نفسه) .

---

(١) ابن الجوزى – الطب الروحانى ص٢١ .

(٢) على القاضى – أضواء على التربية فى الإسلام ص ٣٠٣ دار الانصار بالقاهرة ١٤٠٠هـ – ١٩٧٩م .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ج٢ ص٩٣٨ ، ط دار المعارف .

وهذا هو الذى يبحث عن وسيلة لعلاجه ، ويعلله بالعلاقة بين المؤثر والأثر ، فكما أن العقل يقضى ببقاء أثر القبيح ، ويقضى ببقاء أثر الجميل .

ويبدأ ببيان أثر الجميل فى النفس فيذكرنا بالقضية التى سجلها القرآن الكريم فى سورة (التوبة) وهى قصة كعب بن مالك الذى تخلف عن رسول الله ﷺ ، ثم نزلت توبته فى قوله تعالى ﴿ **وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم** ﴾ التوبة١٨ ، قال كعب (فدخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ جالس حوله الناس ، فقام طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحنى وهنأنى والله ما قام إلى رجل من المهاجرين غيره) . وقال الرواى (فكان كعب لاينساها لطلحة)[1] والحديث أخرجاه فى الصحيحين .

ومن هنا يتضح إن الجميل لا يُنسى ، فالقبيح كذلك ، ولكن الأفضل بل العلاج وهو فى مصلحة الحاقد - الاجتهاد فى ازاله أثر القبيح من القلب .

ويقترح ابن الجوزى العلاج فى وسائل ثلاث ويرتبها فى درجات ثلاث من الأدنى إلى الأعلى :

الأولى : العفو والصفح :

ويحب هنا استثارة العواطف الإنسانية فى أعلى مراتبها ، وتحريكها بالعقيدة الدينية لأن الذى يعفو يبتغى الثواب من الله تعالى ، وأيضا يجعله شاكرا لله تعالى لأنه جعله فى موضع العافى بدلا من جعله فى موضع المخطىء فى حقه ، ثم يرتفع

---

(١) ابن الجوزى : الطب الروحانى ص٢١ .

وللحديث أكثر من مغزى وقد بوبه النووى فى باب (التوبة) مستدلا به على فضيلة التوبة ، كما استدل به أيضا على فضيلة الصدق حيث قال كعب ضمن ما قاله فى هذا الحديث للرسول ﷺ « أنا لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا لرأيت أنى سأخرج من سخطه بعذر ، لقد أعطيت جدلا ، ولكننى والله لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب ، ترضى به عنى ، ليوشكن الله يسخطك على ، وإن حدثتك حديث صدق ، تجد على فيه إنى لأرجو فيه عقبى الله عز وجل ..) النووى : رياض الصالحين ص٢٢ ، ٢٣ - ط دار الشعب ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م .

بشعوره وأحاسيسه إلى مرتبة عليا لأن من كمال العفو (حصول الرضا وذلك بمحو مافى القلب)[1] .

أجل ، محو ما فى القلب ليحقق السعادة فى الدنيا وينقذ نفسه من الأمراض . يقول الدكتور الجراح بول أرنست (ان معظم القرح المعوية لاترجع إلى ما يأكله الناس ، وإنما إلى ما تأكله قلوبهم ولابد لعلاج المريض من علاج قلبه وأحقاده أولاً)[2] .

الثانى : وهذه الوسيلة أدق من السالفة وأعلاها درجة ، وهى أن يرى الإنسان أن الذى سلط عليه لأذاه إنما هو بذنب منه ، أو لتكفير خطأ أو لرفع درجة أو لاختباره فى صبره .

الثالث : وهى أرق الوسائل وأعلاها درجة وهو أن يرى الأشياء من المقدر سبحانه وتعالى[3] .

وليس معناه بطبيعة الحال الوقوع فى الجبرية ، فان ابن الجوزى أجل من ذلك وهو على علم بالتمييز بين الحالات التى يحتج بها بالقدر ، اذ لا يحتج بالقدر على الذنوب والمعاصى ولا يقبل من المذنبين والعصاة الاحتجاج به ، ولكن يحتج بالقدر فقط عند وقوع المصائب .

الغضب :

لايذم الغضب فى أصله لدوره الهام فى الحث على دفع الأذى عن الإنسان والانتقام من المؤذى له ، وإنما المذموم افراطه ، فإنه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب .

وتعريفه أنه (حرارة تنتشر عند وجود ما يغضب فيغلى عندها دم الذات طلبا للانتقام)[4] .

---

(1) الطب الروحانى : ص٢١ .

(2) على القاضى : اضواء على التربية فى الإسلام ص٣١٠ ، دار الانصار بالقاهرة ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م .

(3) ابن الجوزى : الطب الروحانى ص٢٢ .

(4) ابن الجوزى : الطب الروحانى ص٢٢ .

ويحذرنا ابن الجوزى من نتاج التصرفات وقت شدة الغضب لأن الإنسان عندئذ يفقد وعيه فيرتكب من الأفعال مايظل نادما عليه طوال حياته ، والحوادث التى شاهدها تدل على ذلك (فكم ممن غضب فقتل وجرح أو كسر عضو ولده ثم بقى الدهر نادما على ما فعل ولكم ضرب رجل رجلا فانكسرت أصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم)[1] .

غير أن أشد الحالات التى عددها ، هى حالة رجل غضب مرة فصاح فنفث الدم فى الحال وأدى به إلى الهلاك فمات .

ولم يكن العصر الذى عاش فيه ابن الجوزى يعرف التعليل العلمى لهذه الحالة وأمثالها ، اذ أنها لم تعرف إلا فى ضوء الدراسات الجديدة .

يقول الدكتور محمد عثمان نجاتى تحت عنوان (السيطرة على الانفعالات) :

(وقد بينت الدراسات الحديثة فى الطب النفسجسمى (السيكوسوماتى) أن اضطراب الناحية الانفعالية عند الإنسان من الأسباب الهامة فى نشوء كثير من أعراض الأمراض البدنية)[2] .

وفى تناول انفعال الغضب بصفة خاصة فإن افراز هرمون الادرينالين يؤدى إلى زيادة الطاقة فى الجسم ويجعل الغاضب أكثر استعدادا وتهيؤا للاعتداء البدنى على من يغضبه ، ولذلك فإن التحكم فى انفعال الغضب له فوائد صحية ونفسية واجتماعية .

ويقرر الدكتور نجاتى فى دراسته المقارنة ان القرآن الكريم قد سبق العلوم الطبية والنفسية الحديثة فى الاهتمام بتوجيه الناس إلى التحكم فى انفعالاتهم والسيطرة عليها[3] .

إذن لايعيب ابن الجوزى – أو علماء المسلمين المتهمين بدراسة النفس بعامة –

---

(١) نفسه ص٢٤ .

(٢) د . نجاتى : القرآن وعلم النفس ص١٠٣ .

(٣) نفسه .

لايعيهم افتقاد هذه المعلومات التى لم تعرف إلا بعد دراسات وتجارب أجيال تلو الأجيال ، ذلك لأنهم استغنوا بالقرآن ووصاياه وتوجيهاته وكذلك السنة .

والذى يستوقفنا فى الأمثلة التى ضربها ابن الجوزى هو ملاحظاته للناس أثناء الغضب ، وتسجيله للنتائج المترتبة على السلوك وقت انفعال الغضب ، ثم تحذيره من مغبة التصرف وقت اشتعال ثورة الغضب فى النفس .

ومن الطريف أنه أرجع سببه – فى الغالب إلى الإحساس بالكبر ، فإن الإنسان لايغضب على من هو أعلى منه ، وكفاه بهذا تحذيرا حتى يتوقف الإنسان قبل غضبه ليتأنى ويعرف منزلة المغضوب عليه ، فإذا وجده دونه صفح وعفى ، فيصل إلى المرتبة الخلقية التى مدحها القرآن فى قوله تعالى ﴿ **والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس** ﴾ آل عمران١٣٤ .

وفى اقتراحه للعلاج وطرقه يستند إلى أحاديث الرسول ﷺ فى هذا الشأن منها ما رواه البخارى فى صحيحه أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال : أوصنى ، قال : لاتغضب ، فردد أمرارا قال : لاتغضب[1] . ومن أحاديثه ﷺ « ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب » متفق عليه .

ولنعلم القيم الثمينة لمثل هذه الأحاديث النبوية فى تحقيق الحياة النفسية السليمة ، فعلينا بمعرفة الأمراض الناجمة عن انفعال الغضب اذ أنه يؤدى إلى (ارتفاع الادرالين والتروكسين فى الدم بنسبة كبيرة – وإذا استسلم الإنسان لدوافع الغضب واليأس أصبح فريسة سهلة لقرحة المعدة والسكر وتقلص القولون وأمراض الغدة الدرقية والذبحة)[2] .

اجتناب الحزن الزائد :

يبدأ ابن الجوزى فى تحليله لهذا الشعور بالتفرقة بين الإحساس العادى بالحزن

---

(١) ابن الجوزى : الطب الروحانى ص٢٤ .

(٢) على القاضى : أضواء على التربية فى الإسلام ص٣٠٤ .

أى بالقدر الذى يقوده إلى تصويب أفعاله لأن العاقل لايخلو من الحزن لأنه يتفكر فى سالف ذنوبه فيحزن على تفريطه .

ويتضح من هذا الرأى الوجه التطبيقى لمنهجة الذى ينطوى على الربط بين العقيدة والسلوك فى ضوء الشرع ، وفى محيط الإيمان بالبعث والثواب والعقاب ، وفى دائرة التصور الإسلامى عن الدنيا والآخرة .

لهذا فإنه يختار شخصيات عملاقة من الزهاد المتقين ليقدم لنا آراءهم ومشاعرهم[1] ، فيروى عن مالك بن دينار أنه قال : ان القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب كما أن البيت إذالم يسكن خرب ، وقوله أيضا (بقدر ما تحزن للدنيا كذلك يخرج هم الآخرة من قلبك) .

ولكنه مع اقراره بملازمة الحزن لقلوب المتقين إلا أنه يرى اتقاء الإفراط ، لأن الحزن إنما يكون على الفائت ، بينما الاستدراك ممكن والحزن قد يكون لأحد سببين ، اما لسبب لايمكن استدراكه فلا ينفع فيه الحزن . وان كان دينا فينبغى أن يقاومه برجاء الفضل والرحمة ليعتدل الحال .

وكان ابن الجوزى يحذر من الحزن على الدنيا وما فات منها ، فذلك الخسران المبين ، ويجب على العاقل دفع هذا الحزن عن نفسه ، وأقوى علاجه (أن يعلم أنه لايرد فائتا ، وإنما يضم إلى المصيبة فتصير اثنتين ، والمصيبة ينبغى أن تخفف عن القلب وتدفع ، فإذا استعمل الحزن والجزع زادت ثقلا)[2] .

وهناك فروق دقيقة بين الحزن والغم والهم :

الغم يكون للماضى والهم للمستقبل .

ويلحق الغم بالحزن ، فالغم يكون للماضى والهم للمستقبل ، فمن اغتم لما مضى من ذنوبه نفعه غمه على تفريطه لأنه يثاب عليه ، ومن اهتم بعمل خير نفعته همته .

---

(١) وله فى ذلك كتاب (صفة الصفوة) .

(٢) نفسه ص٣١ .

وهذه الانفعالات قد تعود بالفائدة على الإنسان إذا كان غمه وهمه لأعمال الخير النافعة له فى الآخرة .

وتكون نفس هذه الانفعالات ضارة على النفس إذا اغتم الإنسان لمفقود من الدنيا (فالمفقود لايرجع والغم يؤذى ، فكأنه أضاف إلى الأذى أذى كما قلنا فى الحزن)[1] .

وينشأ الغم فى رأى ابن الجوزى بسبب فقد المحبوب فمن كثرت محبوباته كثر غمه ومن قللها قل غمه ، فالزهد اذن فى المتع الدنيوية نوع من الوقاية من انفعال الغم الأليم .

ولكن إذا اغتم إنسان لأنه لايجد محبوبا فإن احساسه بالغم لعدم المحبوب معشار عشر غم من فقد المحبوب لأن من لا ولد له يغتم ولكن لاكغم من أصيب بولده .

أضف إلى ذلك أنه ثبت بدراسة العواطف الإنسانية أنه كلما طال ألف المرء لما يحبه واستمتاعه به ، تمكن من قلبه ، فإذا فقده أحس من مر التألم فى لحظة لفقده بما يزيد على لذات دهره المتقدم .

وهذا التحليل البارع للنفس الذى وقف عليه ابن الجوزى ، يضيف إليه عاملا آخر يزيدنا من العجب فى تغلغله إلى أعماق الأحاسيس ، اذ يقول أيضا (وهذا لأن المحبوب ملائم للنفس كالصحة ، فلا تجد النفس لذتها إلا عند وجودها وفقدها مناف لها ، ولذلك تألم بالفقد ما لاتفرح بالموجود ، لأنها ترى وجود المحبوب كالحق الواجب لها)[2] .

فالأولى اذن منذ البداية تقليل الألفة ، أى أن الوقاية خير من العلاج .

أما إذا اضطر إلى الازدياد ، وفقد بعض محبوباته فالعلاج بوسيلتين :

أولهما – الإيمان بالقدر وأنه لابد مما قضى .

---

(١) نفسه ص٣١ .

(٢) نفسه ص٣٢ .

والثانية – أن يعلم أن الدنيا موضوعة على الكدر

فالبناء إلى النقض ، والجمع إلى التفرق فلا بقاء لشيء فيها بل لابد أن يفنى ويزول ، وينبغى على الإنسان إذن أن يهىء نفسه دائما لهذه الحقيقة الجوهرية ، ولا يجب أن يطلب من الدنيا مالم توضع عليه (ومن رام بقاء مالا يبقى كان كمن رام وجود مالا يوجد) ، مستدلا بقول الشاعر :

طبعت على كدر وأنت تريدها صفرا من الايذاء والأكدار

ثم يقترح ابن الجوزى أسلوبا ناجعا للعلاج فى حالة فقد شيء من الأشياء ، وهو أن يتصور مانزل به مضاعفا ، فيهون عليه حينئذ ماهو فيه ، أو أن يترقب زمن العافية هجوم البلاء ويتوقعه فإذا هجم مايكرهه لم تكن أثر صدمته النفسية كأثر خالى الذهن عن توقعها ، وأخيرا يرى أن يفترض أسوأ الاحتمالات فإذا أصابه بعضها كان خيرا ، مثل أن يتصور أن يؤخذ ماله كله ، فإذا أخذ البعض عد الباق غنيمة ، أو يتصور أن يعمى فإذا رمد سهل الأمر .

وأخيراً ، يضع ابن الجوزى الفرض الأخير الذى يحدث الحزن والغم بسببه ، وهو المرض الجسمانى ، وطبقا للمعلومات الطبية المتوفرة فى عصره يقول (وقد يقع الحزن والغم من غلبة السوداء ، فيعالج بما يزيل السوداء بالمفرحات)[1] .

ويبدو أنه يعالج الغلو فى الانفعالات جميعا ، اذ يلحق بالحزن الزائد الفرح الزائد أيضا ، ويعرضه تحت عنوان (دفع فضول الفرح) ، لأنه إذا اشتد الفرح التهب الدم وذلك يضر على حد قوله ، ويشير بطريقة العلاج وهى أنه ينبغى للإنسان إذا رأى أسباب الفرح أن يدرج نفسه إليه ، ويضرب على ذلك مثلا بقصة يوسف عليه السلام عندما التقى بأخيه سأله (هل لك من أب) ولم يزل يلاطفه لئلا يفجأه بالسبب المفرح .

ويذهب ابن الجوزى إلى أن الفرح ينبغى أن يكون بمقدار ليعدل الحزن ، فاما

---

(١) نفسه ص٣٣

إذا أفرط فإنه دليل على الغفلة القوية إذ لا وجه للافراط وكيف السبيل إليه إذا ذكر العاقل مصيره وخاف مآله ؟

إن هذا العالم المسلم لا ينفك يذكرنا بآيات القرآن الكريم فى كل موضع ، ففى علاجه لشدة الفرح ، يستند أولا إلى الآية فى قوله تعالى ﴿ **لايحب الفرحين** ﴾ القصص٧٦ ، ويفسرها بقوله (يعنى الأشرين الذين خرجوا بالفرح إلى البطر) ، ثم يعضد رأيه بحكمة الحسن البصرى (فضح الموت الدنيا فلم يترك لذى لب بها فرحا)[1] .

ويلفت نظرنا (وحدة الفكر) إذا صح التعبير ، حيث يجمع بين علماء المسلمين وحكمائهم الاستدلال بآيات القرآن ، والأحاديث النبوية ، فقد سبق عكرمة الحسن البصرى ، ولخص لنا حكمته فى كلمة جامعة ، قال (ليس لأحد إلا وهو يفرح ويحزن ، ولكن اجعلوا الفرح شكرا والحزن صبرا)[2] وذلك فى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم** ﴾ الحديد٢٣ .

ونعود إلى تشخيص ابن الجوزى لأمراض (الغم والهم) لنعرف كيف عالج مرض عصرنا الحاضر أيضا :

إن التحليلات الآنفة توضح أن تعبير ابن الجوزى عن الانفعالات النفسية الضارة (كالهم والغم) ، ترادف مانعبر عنه الآن بـ (القلق) وهو المرض النفس العضال الذى يفقد النفس طمأنينتها ويسلمها إلى مهاوى الإحساس بالتعاسة والشقاء ، فيعصف بالفرد ويؤرقه ويحيل حياته إلى منغصات دائمة .

وفرق بين الخوف (والقلق) – أى بلغة ابن الجوزى فرق بين الانفعال النافع بالقدر الضرورى اللازم للإنسان – وبين الافراط المؤدى للضرر . وللقارىء فكرة موجزة عن نفس الرأى بلغة علم النفس الآن :

---

(١) نفسه ص٣٨ .

(٢) ابن كثير : تفسير ابن كثير ج٨ ص٥٢ – ط دار الشعب تحقيق د . محمد ابراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، عبد العزيز غنيم .

فإن الخوف ظاهرة صحية من الناحية الدينية حتى لا نطغى أو ننسى أنفسنا ، والخوف الوارد فى بعض الآيات القرآنية يذكرنا بالخوف من الله تعالى كقوله عز وجل ﴿ **ولنسكننكم الأرض من بعدهم ، ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد** ﴾ ابراهيم١٤ ، وقوله سبحانه وتعالى ﴿ **ولمن خاف مقام ربه جنتان** ﴾ الرحمن ٤٦ .

وقوله تعالى ﴿ **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى** ﴾ النازعات ٤٠/٤١ .

والآيات فى هذا الباب كثيرة .

ولكن المقصود أن (شيئا من الخوف) ضرورى ، وهو يختلف تماما عن الصراع والقلق ، يقول الدكتور سيد مرسى :

ويختلف الخوف عن القلق من ثلاث نواح :

الأولى – أن الخوف استجابة انفعالية لخطر خارجى محدد ، أما القلق فيمكن أن نسميه خوف من المجهول .

الثانية – بالرغم من أن كلا من الخوف والقلق حالات توقعية أى أنها تشير إلى خطر محدق إلا أن مثيرات القلق تأتى من الداخل أى من الكائن نفسه وليس من خطر خارجى كما فى حالة الخوف .

الثالثة – ان الألم الذى يتوسط فى اكتساب القلق ناتج عن عملية عقاب اجتماعية يوقعها عادة الأبوان أو من يقوم مقامها)[1] .

ويعجبنا تحليل ابن تيمية لعوامل الهم والقلق ، واقتراحه لمنع هذا المرض النفسى ، فهو يرى أن من يتبع هواه فى مثل طلب الرياسة والعلو وتعلقه بالصور الجميلة أو جمعه للمال ، يجد فى أثناء ذلك من الهموم والغموم والأحزان والآلام وضيق الصدر مالا يعبر عنه وهو فى طلبه لما يهواه ، اما حزينا متألما قبل ادراكه ، أو خائفا من زواله وفراقه .

(١)د . سيد عبد الحميد مرسى : النفس البشرية ص١١٠ ، ١١١ .

وهناك صنف آخر من الناس ، ذاق فعلا طعم الإيمان بالله ، وهو بتوكله ودعائه ينال ما ينفعه من الدنيا أو يندفع عنه مايضره ، فان حلاوة ذلك هى بحسب ما حصل له من المنفعة أو اندفع عنه من المضرة . أى أنه ينتقل من حال إلى حال .

ويشيد ابن تيمية بالصنف الثالث من المؤمنين ، وهم أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، فاذا ذاق هذا أو غيره حلاوة الاخلاص لله والعبادة له ، وحلاوة ذكره ومناجاته وفهم كتابه وأسلم وجهه لله وهو محسن ، بحيث يكون عمله صالحا ويكون لوجه الله خالصا ، فإنه يجد من السرور واللذة والفرح مالا يوصف[1] .

ولا نظن أن هناك اختلافا بين علماء المسلمين – بل عامتهم – على أن هذا الطراز الفذ من البشر هو بمثابة (الشخصية السوية) بلغة علم النفس الحديث فالاجماع منعقد على هذا ، بينما ظهرت سبعة تعريفات[2] للتعريف بالشخصية السوية بواسطة علماء النفس الحديث ، وعند هذه النقطة نتوقف قليلا لنبرهن على الفارق الجوهرى بين تصور الإنسان فى حقلى علم النفس الإسلامى والغربى فضلا عن التأكيد بأن المصدر الوحيد للتعريف الصحيح بالإنسان هو القرآن .

ونعود لاستكمال الحديث عن الخوف عند الموت ، فهو مالا يندفع بتحليل وتوجيهات أخرى ربما انفرد به ابن الجوزى ، حيث يحلل أيضا أسباب الخوف من الموت الذى لابد منه لكل إنسان ، فلنعرضه بشىء من الإيجاز :

دفع فضول الخوف والحذر من الموت :

وفى هذا التحليل النفسى تظهر الصبغة الإسلامية واضحة فى موقفين الأول قبل الموت : للإيمان بأن الموت قنطرة إلى منزل اقامة – أى الإيمان بالبعث وفقا

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ص١٦٣ ، ١٦٤ط صبيح ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م .

(٢) وهى ان يكون الشخص متفتحا ومتقبلا للخبرة ، أو إذا كانت معتقداته عن نفسه وعن الآخرين دقيقة ، أو عند ما تتجه الشخصية اتجاها منتجا ، أو ان الشخصية السوية تتضح بعلاقة الشخص بذاته والصحة النفسية السليمة ، أو التوحد مع الآخرين ، أو الشخص المحقق لذاته أى يحقق القوى الكامنة الفطرية . (ينظر ص١٠٩ من كتاب الدكتور سيد عبد الحميد مرسى : النفس البشرية) ط مكتبة وهبة بالقاهرة –١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

للعقيدة الإسلامية وفى ضوء معرفة حقيقة كل من الدنيا والآخرة . لذلك ينبغى للإنسان أن يكثر ذكر الموت ليعمل له لا لنفس تصوره وتمثله ، فالغرض من التذكر هو الحث على العمل الصالح لامجرد الخوف والحزن .

وإن خطر على القلب الحزن على فراق الدنيا ، فعلاج ذلك أن يعلم أنها ليست بدار لذة وإنما لذتها راحة من مؤلم ، فإن حزن العاقل على فراقها - لالأنها بطبيعتها تستحق الحزن على فراقها ، ولكن لفوت العمل الصالح كما كان يفعل السلف ، لذلك قال معاذ بن جبل عند موته (اللهم إنك تعلم إنى لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لجرى الأنهار ولا لغرس الأشجار ولكن لظمأ الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر[1] .

الثانى : عند نزول الموت وهو موقف يكاد ينفرد فيه ابن الجوزى ضمن العلماء من حيث محاولته التحليل النفسى للإنسان فى هذه الساعة فهى تحتاج إلى معاناة صعبة لأن صورتها ألم محض وفراق المحبوبات ، ثم ينضم إلى ذلك هول السكرات والخوف من المآل ويأتى أيضا الشيطان ليضيف إلى هذه الأهوال هولا آخر ، إذ يسخط العبد على ربه ويذكره بمفارقة الولد والأهل وربما حسن إليه الظلم فى الوصية .

يقول ابن الجوزى (فتعين حينئذ الحاجة إلى معالجة ابليس ومعالجة النفس) .

ونظرا لصعوبة هذا الموقف وخطورة آثاره ، فإنه ينبغى أخذ الأهبة له أثناء الحياة بطاعة الله تعالى ومراقبته ولهذا ففى حديث ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال : « احفظ الله يحفظك . احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة » . ومن دعائه ﷺ « أعوذ بك أن يتخبطنى الشيطان عند الموت » « رواه أبو داود » .

كذلك يستدل بقصة يونس عليه السلام إذ لما كانت له أعمال خير متقدمة - أنقذته من شدته فقال تعالى ﴿ **فلولا أنه كان من المسبحين للبث فى بطنه إلى**

---

(١) ابن الجوزى : الطب الروحانى ص٣٥ :

يوم يبعثون ﴾ الصافات١٤٣ . وعلى الضد لم يكن لفرعون عمل خير لم يجد وقت الشدة ما ينفعه فقيل له **﴿ الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ﴾** يوسف٩١[١] .

أما عند الموت فينبغى أن تشجع النفس وتذكرها بأنها ساعة ثم ترجو كال الراحة كما قال النبى ﷺ فى سكرات الموت « لاكرب على أبيك بعد اليوم » وأن يحسن الظن بربه عز وجل كما قال الرسول ﷺ « لايموت أحدكم إلا وهو يحسن بالله الظن »[٢] .

دفع الكسل :

يعلل ابن الجوزى سبب الكسل بحب الراحة وايثار البطالة وصعوبة المشاق .

وعلاج الكسل فى رأيه تحريك الهمة ، ويثير الكسول بضرب الأمثلة ليقرب له فوائد النشاط والحركة والعمل وأثرها على النفس ، فإن من رأى جاره قد سافر ثم عاد بالأرباح زادت حسرة أسفه على لذة كسله أضعافا ، وكذلك إذا برع أحد الزميلين فى العلم وتكاسل الآخر . والمقصود بهذين المثالين اثبات أن ألم فوات الفرص المتاحة للرفعة والعلو يربو على لذة الكسل ، ويفوق الإحساس باللوم والأسف ، فرب راحة أوجبت الشعور بالحيرة والندم .

ويستقرىء صاحبنا الأحاديث النبوية وأقوال بعض الصحابة والعلماء لتأييد حب العمل والحض على الحركة والنشاط وذم الكسل والبطالة .

من ذلك أن الرسول ﷺ كان يكثر أن يقول « اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن والعجز والكسل » وقوله ﷺ « المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير . احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز فإن أصابك شىء فلا تقل لو إنى فعلت كذا كان كذا وكذا ، ولكن قل قدر الله

---

(١) نفسه ص٣٧ ويعبر فى كتابه (لفتة الكبد ..) بالفاظ اخرى فيقول : واعلم يابنى أن يونس عليه السلام كانت له ذخيرة خير لم يجد لكربة مخلصا ، مع ذكره لنفس الآيتين ص٣٩ ، ٤٠ .
(٢) نفسه ص٣٧ والحديث أخرجه مسلم .

وما شاء فعل فإن (لو) تفتح عمل الشيطان »[1] .

ويضيف إلى ذلك قول ابن عباس (تزوج التوانى بالكسل فولد بينهم الفقر) ، وقول ابن مسعود (إنى لأبغض الرجل أراه فارغا ليس فى شىء من عمل الدنيا ولا عمل الآخرة) وقول مالك بن دينار (ما من أعمال البر شىء إلا ودونه عقبة فان صبر صاحبها أفضت به إلى روح – أى راحة – وان جزع رجع)[2] .

وأيضا ينبغى على الإنسان تذكر أمرين : أولهما : معرفة الغرض من حياته الدنيوية ، وأنه لم يخلق عبثا ، وإنما هو فى الدنيا كالأجير أو كالتاجر .

الثانى : أن زمان العمل فى هذه الحياة بالمقارنة إلى مدة البقاء فى القبر كلحظة ، وبالمقارنة بالبقاء السرمدى اما فى الجنة واما فى النار ليس بشىء .

فلينظر اللبيب إذن إلى سير المجتهدين وليستنهض همته اذ لا يصح أمام العاقل أن يؤثر البطالة فى موسم الأرباح ، فلينتهز فرصة حياته التى ستمضى كاللمحة فى سبيل حياة سعيدة أبدية ، وقد أصاب فرقد السبخى فى لومه الكسالى بقوله (انكم لبستم ثياب الفراغ قبل العمل ، ألم تروا إلى الفاعل إذا عمل كيف يلبس أدنى ثيابه فاذا فرغ اغتسل ولبس ثوبين نقيين وأنتم لبستم ثياب الفراغ قبل العمل)[3] .

وبمقدرة شيخنا البلاغية فى التعبير عن نسبية الزمن عند مقارنة مدته فى الحياة الدنيا بما يقابلها فى الآخرة يقول (ومن تفكر فى الدنيا قبل أن يوجد رأى مدة طويلة ، فإذا تفكر فيها بعد أن يخرج رأى مدة قصيرة ، وعلم أن اللبث فى القبور طويل ، فإذا تفكر فى يوم القيامة علم أنه خمسون ألف سنة ، فإذا تفكر فى اللبث فى الجنة أو النار علم أنه لانهاية له) .

وفى موضع آخر من رسالته لابنه ينقل لنا حقيقة تصور سرعة انقضاء الزمن

---

(١) نفسه ص٣٩ والحديث الأول ورد فى الصحيحين والثانى رواه مسلم .

(٢) نفسه ص٣٩ .

(٣) نفسه ص٤٠ .

والحرص على اغتنام الساعات ، فان الأيام فى رأيه (تبسط ساعات ، والساعات تبسط أنفاسا ، ولكل نفس خزانة ، فاحذر أن تذهب نفسا فى غير شيء فترى يوم القيامة خزانة فارغة فتندم) .

ونرى ذروة التشبيه البلاغى حينما يستدل على مراده بما دار بين رجل وعامر بن عبد قيس (توفى٥٥هـ) حيث قال له الرجل : قف أكلمك ؟ فقال عامر معبرا عن ضيق وقته وشغله بما يجدى وينفع . قال (امسك الشمس)[٢] ! !

ويستخدم ابن الجوزى كل هذه الأدلة لاستنهاض الهمم ، ودفع الكسل ، مبينا أن الهمة مولودة مع الإنسان وإنما تقصر بعض الهمم ، فإذا حثت سارت[١] .

وقد وضع ابن الجوزى العقل بازاء هوى النفس لعلاج شهواتها وأمراضها ، فبالعقل يدرك الإنسان سرعة انقضاء الدنيا فيفضل الآجلة على العاجلة ، وبالعقل يقاوم هوى النفس فى حب الدعة والكسل ويحثها على العمل والسعى ، وبالعقل أيضا ينتبه إلى السلوك الصحيح فيؤدى الفرائض ويلزم نفسه باجتناب المحارم لمعرفة حقيقة النهاية المحتومة .

وتصدر أفكار ابن الجوزى واقتراحاته فى علاج النفس ومحاربة شهواتها عن عقيدته الإسلامية التى توضح له حقيقة الحياة والموت والبعث ، والعمل بمقتضى العقل الذى يميز الآدمى ، والتذكر الدائم لحقيقة احصاء أقواله وحركاته .

ولنقرأ معا عبارته الجامعة فى نصيحته لابنه ، اذ يتبين منها حقيقة الصراع بين العقل وهوى النفس ، قبل أن نمضى معه فى شرح أنواع العلاج :

يقول الإمام (اعلم يابنى وفقك الله أنه لم يميز الآدمى بالعقل إلا ليعمل بمقتضاه ، وأعمل فكرك ، واخل بنفسك ، تعلم بالدليل أنك مخلوق مكلف ، وأن عليك فرائض أنت مطالب بها ، وان الملكين عليهما السلام يحصيان ألفاظك ونظراتك) .

---

(١) ابن الجوزى : لفتة الكبد إلى نصحية الولد ص٢٧ .

(٢) نفسه ص٢٢ .

ويعقد المقارنة بين الحياة القصيرة والأخرى الخالدة فيبين أن (مقدار اللبث فى الدنيا قليل ، والحبس فى القبور طويل - والعذاب على موافقة الهوى وبيل) ، ثم يستخرج من أعماق النفس أنواع شعورها فى أحوالها المتعاقبة متسائلا (فاين لذة أمس ؟ قد رحلت وأبقت ندما ! وأين شهوة النفس ؟ نكست رأسا وأزلت قدما) . ان آثار الاستجابة للشهوات - ومنها حبها للكسل - قد مضى كلمح البصر وبقى الإحساس الأليم بالندم[1] ! !

أما مخالفة هوى النفس ، فبالرغم من المكابدة والمعاناة فى مخالفتها أول الأمر ، فإن نتيجة ذلك الفوز المحقق الدائم ، فينسى المخالف لهواه ماعاناه فى معاندتها (وما سعد من سعد إلا بخلاف هواه ، ولا شقى من شقى إلا بايثار دنياه ، فاعتبر بمن مضى من الملوك والزهاد ، أين لذة هؤلاء وأين تعب أولئك ؟ بقى الذكر الجميل للصالحين ، والمقالة القبيحة فى العاصين) .

ولا نجد أبلغ وأدق من تصويره النفسى لآثار كل هذا ألا قوله فى النهاية (فكأنه ماشبع من شبع ولاجاع من جاع - والكسل عن الفضائل بئس الرفيق ، وحب الراحة يورث الندم مايربو على كل لذة فانتبه لنفسك : واعلم أن أداء الفرائض واجتناب المحارم لازم ، فمتى تعدى فالنار)[2] .

إنه ينبه النفوس الغافلة فيوقظها بتذكيرها بعبوديتها لله تعالى التى من لوازمها تنفيذ أوامره واجتناب نواهيه .

ويمكن أن نلحق بهذا الفرع من البحث النفسى عند ابن الجوزى تعرضه أيضا لمن يسميهم بذوى الهمة الدنية حيث يقسمه إلى نوعين :

النوع الأول : همة دنية بطبيعتها فلا ينجح معها العلاج .

النوع الثانى : همة مكتسبة بصحبة الأدنياء ، أو لغلبة الطبع والهوى فعلاجها ميسور ببتر أسباب المرض ، فان كان سببا اجتماعيا - أى بسبب الصحبة

---

(١) ابن الجوزى : لفته الكبد إلى نصحيه الولد ص٤٠ .

(٢) نفسه ص١٩

والاختلاط ، فهنا ينبغي مقاطعة أهل الدناءة وصحبة أرباب الهمم العالية لما للصحبة والصداقة من تأثير ، ثم التفكر بالعواقب والمقارنة بين مآل الدناءة ومصير أولى الجد والاجتهاد ، مع العلم بأنه لافرق بين البشر من حيث الأصل والآدمية ، ولكن الفرق يظهر بسبب المقارنة بين حب البطالة والراحة وبين حب أصحاب العزم الذين يعملون بهمة ونشاط .

وبفهم لأعماق النفس الإنسانية فى ضوء التجارب التى تمر بصنوف البشر ، يستخلص ابن الجوزى هذه القاعدة الصائبة فى التحليل النفسى لكل من الفريقين : أصحاب الهمة الدنيئة الذين يتعجلون الراحة فلا يلقوا فى النهاية إلا الحسرات على فوت الفضائل والسقوط من أعين الناس والاهانة بهم وما ينجم عنه من شعور بالكرب والندم[1] - وأرباب التعب الذين بذلوا جهدهم ودأبوا وثابروا فى العمل فأحسوا بالراحة فى النهاية مع الشعور بالعزة بسبب تعظيم الخلق لهم وارتفاع قدرهم فى الدنيا قبل الآخرة ، فينسون عندئذ مرارة كل تعب لأن شعورهم بالنجاح فى النهاية يطغى على كل أثر للتعب والجهد .

ولعل أبلغ تصوير لمثل هذه الحالة الحديث المروى بسنده إلى أنس قال : قال رسول الله ﷺ : ويؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ فى النار صبغة ثم يقال له يا ابن آدم هل رأيت خيرا قط ، هل مربك نعيم قط ؟ فيقول : لا والله يارب . ويؤتى بأشد الناس بؤسا فى الدنيا من أهل الجنة فيصبغ فى الجنة صبغة ثم يقال له : ياابن آدم : هل رأيت بؤسا قط ؟ هل مرت بك شدة قط فيقول : لاوالله يارب مامر بى بؤس قط ، ولا رأيت شدة قط) .

والحديث يشرح نفسه ويفسر مضمونه حيث يبين أن (التعب ينقضى وتبقى الراحة ، والراحة تذهب وتبقى الحسرة ، والمقام موسم ، والفوات معترض ، والاستلاب عاجل ، وفى بعض هذا ازعاج للمتوانى)[2] .

وما أبرع ابن الجوزى فى احصائه للساعات التى نقضيها فى الدنيا ، فاذا فرضنا

---

(١) الطب الروحانى ص٤٢ .

(٢) نفسه ص٤٣ .

أن بقاء الإنسان فى الدنيا ستين سنة مثلا (فإنه يمضى منها ثلاثون فى النوم ، ونحو من خمسة عشر فى الصبا ، فاذا حسب الباقى ، فان أكثره فى الشهوات والمطاعم والمكاسب ، فاذا أخلص ما للآخرة فيه من الرياء والغفلة وجد أقله ، فبماذا يشترى الحياة الأبدية ، وإنما الثمن هذه الساعات)[1] .

مرض العشق :

وقد يدهش الباحث لأول وهلة إذا علم أن الموضوع الرئيسى لكتاب ابن الجوزى (ذم الهوى) عن شهوات الحس وان كان يشتمل على ذم الهوى مطلقا ، فقال فى المقدمة (شكا إلى بعض من آثرت شكواه اثارة همتى فى جمع هذا الكتاب ، من بلاء ابتلى به ، وهوى هوى فيه ، وسألنى المبالغة فى وصف دواء دائه)[2] واحتل العشق عدة أبواب من الأبواب التى حواها الكتاب .

قد ندهش ونتساءل عن اهتمام هذا العالم الواعظ المحدث بهذه المشكلة ؟ ولكن إذا حللنا طبيعة النفس الإنسانية ، وبحثنا فى الأمراض النفسية الناجمة عنها ، لاعترفنا لابن الجوزى بالواقعية فى معرفته لأحوال المجتمعات ولا ننسى أن الإسلام يعالج المشكلات بمنهج النظر إلى الإنسان أنه خطَّاء ولكن بوسعه دائما الرجوع إلى الله تعالى .

ومن هنا يذكرنا المؤلف بما يحرمه الإسلام وما يحله ، ويستثير فى النفس خوفها من الله تعالى وخشيتها من عقابه والرجاء فى عفو ومغفرته .

هذه هى القواعد الأساسية التى تميز منهج ابن الجوزى بخاصة وعلماء المسلمين بعامة ، اذ أنهم يعالجون نفوسا مؤمنة فى الأصل تخشى الله وتتقه ، ولكن انحرفت استثناء ولفترات مؤقتة ، فإذا أسرعنا إليها بيد العون عادت إلى فطرتها الأصلية .

وينبغى أيضا أن نذكر ان طبيعة العصر الذى عاش فيه ابن الجوزى تسيطر عليه القيم الإسلامية والفضائل الخلقية المانعة من أن يستشرى فيها مثل هذه

---

(١) ابن الجوزى : لفته الكبد إلى نصيحة الولد ص٣٠ .

(٢) ابن الجوزى : ذم الهوى – مقدمة المؤلف ص١ .

الأمراض الفتاكة للمجتمعات ، ومع هذا فإنه لم يتجاهل المشكلة ، بل أقرها وأفصح فى صدر المقدمة عن سبب تأليف كتابه كما مربنا آنفا .

كذلك ، يعتبر منهج ابن الجوزى مفيداً أيضا للمجتمع الإسلامى ليدرأ عنه الفتن السارية كسريان النار فى الهشيم ، ويسهم اسهاما فعالا فى حل هذه المشكلة النفسية :

يحدثنا الطبيب الانجليزى ترومان .ك . بريل مدير المستشفى النفسى بلندن بعد ملاحظاته عن عاطفة الحب التى تأخذ كثيرا من التفكير والوقت فى العصر الحديث ، يحدثنا بقوله (لعل أغرب تجارة كسب منها التجار – الألوف من الملايين تجارة الحب وصناعة السينما ونحوها – لقد ساعدوا فى إفساد عواطف هذا الجيل من الشباب الذى ولد بعد الحرب وقالوا له : ان الحب جميل وساحر – وأصبحت كلمة الحب صورة خيالية لايستطيع الإنسان أن يصل إليها فيعجز الإنسان عن ممارسة الحب وعن الرضا العاطفى وبذلك يختلف عن أفكاره لأن الواقع يصدمها)[1] .

وقد طلب الدكتور بريل منع وسائل الدعاية من نشر هذه المفاهيم لخطورتها وحتى نحفظ نفوس البشر ، ثم طلب أن يعرف المجتمع الإنسانى صاحب الثقافة الغربية حقائق الحياة جيدا وأن يقنع الإنسان بأن يتعامل مع الحب كعاطفة إنسانية لاكشىء مدمر فتاك يطلب الولاء والتقديس[2] .

ونظن أن ابن الجوزى كان سابقا لعصره فى مثل هذه الاقتراحات ومازال صالحا لمخاطبة أهل العصر من المسلمين[3] .

---

(١) على القاضى : أضواء على التربية فى الإسلام ص٣١٢ .

(٢) السابق ص٣١٢ .

(٣) ينظر بعض أبواب كتاب (ذم الهوى) وعناوينها تغنى عن مضمونها : (فى حراسة القلب من التعرض بالشواغل والفتن) ، (فى الأمر بغض البصر) (فى تحريم الخلوة بأجنبية) ، (فى التحذير فى فتنة النساء) ، (فى التحذير من المعاصى وقبح أثرها) ، (فى ذكر الآفات التى تجرى على العاشق من المرض والضنى والجنون وغير ذلك) .. وغيرها .

ونضيف إلى ذلك أن الوحدة المنهجية بين علماء المسلمين بالنظر إلى القرآن والخضوع لأوامره ونواهيه ، هذه الوحدة أوجدت تشابها فى الآراء فى علاج هذا المرض ، فنجد ابن تيمية مثلا (متوفى٧٢٨هـ) وقد جاء بعد ابن الجوزى – يحذر من النظر إلى غير ما أحله الله من النساء لأن النظر يورث المحبة ، وهو ما يبتلى به أهل الإعراض عن الإخلاص لله لأن العابد لله تعالى المخلص له عز وجل يجد من حلاوة الإيمان ولذته ما يملأ عليه نفسه ، لذلك فان يوسف عليه السلام عصمه الله باخلاصه لله ، بينما كانت امرأة العزيز مشركة . ولهذا يقال : إن غض البصر عن الصورة التى ينهى عن النظر إليها كالمرأة والأمرد الحسن يورث ذلك ثلاث فوائد جليلة القدر :

احداها – حلاوة الإيمان ولذته .

الثانية – يورث نور القلب والفراسة .

الثالثة – قوة القلب وثباته وشجاعته[1] .

وفى علاج هذا المرض وغيره من أمراض النفس ، يحذر شيخ الإسلام من اتباع أهل الشهوات لأنهم يزينونها ويدعون الناس إليها (ففى النفوس من الشبهات المذمومة والشهوات قولا وعملا مالا يعلمه إلا الله ، وأهلها يدعون الناس إليها ، ويقهرون من يعصيهم ، ويزينونها لمن يطيعهم ، فهم أعداء الرسل وأندادهم) .

ولا عاصم من الوقوع فى هذه الأمراض النفسية إلا الاستمساك بحبل الله تعالى بعبادته ومحبته وطاعته والالتجاء إليه ، لأن النفس متحركة فإن سكنت فبإذن الله ، وإلا فهى لاتزال متحركة ، وشبهها بعضهم بكرة على مستوى أملس ، لاتزال تتحرك عليه .

ويستند ابن تيمية إلى أحادث نبوية ذكر فيها اسم (القلب) بدلا من (النفس) ويبدو أنه يميل إلى استخدام اللفظين كمترادفين فيقول :

---

(١) ابن تيمية : تفسير سورة النور ص١٠٨ ، ١١٣ .

وفى الحديث المرفوع (القلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمعت غليانا) وفى الحديث الآخر (مثل القلب مثل ريشة بفلاة من الأرض تحركها الريح) .

وفى صحيح البخارى عن سالم عن ابن عمر قال (كانت يمين رسول الله ﷺ : لاومقلب القلوب) وفى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو أنه سمع النبى ﷺ يقول : « اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى طاعتك »[1] .

لذلك فقد خط الإسلام الطريق الطبيعى للوقاية أولا بتحريم النظر إلى ما حرمه الله لأنه مقدمات لارتكاب المحرمات ، ثم جعل الزواج ثانيا كعلاقة مشروعة كفل لها السبل الميسرة . يقول الدكتور محمد عثمان نجاتى (ان الإسلام يعترف بالدافع الجنسى ولا ينكره ، وهو بطبيعة الحال يعترف بالحب الجنسى المصاحب له لأنه انفعال فطرى فى طبيعة الإنسان لاينكره الإسلام ولايقاومه ولا يكبته ، ولكن الإسلام يدعو فقط إلى السيطرة على هذا الحب والتحكم فيه وذلك عن طريق اشباعه بالطريق المشروع ، وهو الزواج)[2] .

والآن : ماذا نأخذ وماذا ندع من علم النفس الحديث ؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغى علينا أخذ فكرة عن تطور النفس فى العصر الحديث :

يقول أحد علماء النفس المعاصرين (وعلم النفس اليوم لديه من التحديات من عالمنا العصرى مالا يستطيع أن يهمله ، على أن هدفه الأساسى اليوم كما كان دائما هو صوغ الآراء والمبادىء العلمية ، والهدف الأول لعلم النفس هو فهم الطبيعة البشرية ، وغايته الثانية هى خدمة الجماعة)[3] .

ومن هذا النص نستنتج عدة أفكار :

١ - التحديات أو الصعوبات التى تعرقل تقدم علم النفس .

---

(١) نفسه ص٢٩ ، ٣٠ .

(٢) د . محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ص٧٩ .

(٣) أ . ل . زانجويل : مدخل إلى علم النفس الحديث ص٣١٧ ، ترجمة عبد العزيز جاويد ومراجعة محمد خيرى حربى - سلسلة الألف كتاب (١٤١) سنة ١٩٥٧ .

٢ – ان هدفه صوغ الآراء والمبادىء العلمية .

٣ – ان هدفه فهم الطبيعة البشرية ثم خدمة الجماعة .

وفيما يتعلق بالتحديات فلعله يقصد بها ما يصرح فى موضع آخر من كتابه بأن علماء النفس مازالوا إلى حد كبير فى مرحلة اختبار مناهج البحث التجريبى ، وما استطاعوا بعد الادعاء البتة بأنهم عبروا عن مشاكل الشخصية الإنسانية بأية عبارة محددة واضحة منتظمة[1] .

ويتطلب هذا الرأى تناول تاريخ الصلة بين (النظرية) والتجربة فى العصر الحديث بايجاز ، ففى بداية القرن العشرين زاد الاهتمام بالنظرية وكانت نظريات العلماء – كما يصفها الدكتور مصطفى سويف – أقرب إلى الأطر الفلسفية منها إلى النظريات العلمية بالمعنى الاصطلاحى ، وكان وراءها عدد قليل من الحقائق أو المشاهدات المضبوطة لوقائع السلوك .

وظهرت حركة رد فعل بعد ذلك ضد الاهتمام الشديد بالجدل النظرى وتبنى العلماء حينذاك ضرورة اجراء التجارب وتجميع المشاهدات وتحسين طرق ضبطها ، وكان ذلك فى الفترة من العشرينات من هذا القرن حتى بداية الحرب العالمية الثانية .

ولكن منذ أواخر الثلاثينات عادت بعض الأصوات ترتفع من جديد للاهتمام بتعميق بعض المسائل النظرية فى العلم ، وانتهت جهود العلماء بعد (تاريخ مفعم بالموجات المتلاحقة تعبيرا عن حركة علم يلهث وراء معرفة الحقيقة فى أعقد جانب من هذا الوجود)[2] انتهت إلى المرحلة التى تسود فيها الدعوة إلى تحقيق التوازن بين التجريب والنظر ، وأصبحت (نسبة كبيرة جدا من البحوث التجريبية الحديثة تقوم لتحقيق فروض وتنبؤات مستمدة من عدد محدود جدا من النظريات الأساسية ، أقام دعائمها علماء من أمثال كلارك هل وليون فستنجر من أمريكا ،

(١) نفسه ص٢٧٦ .

(٢) د . مصطفى سويف : علم النفس الحديث – معالمه ونماذج من دراساته ص٦٦ – ٦٨ ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٣م .

وهانز ايزنك من انجلترا ، الأول بتخصصه فى علم النفس العام ، والثانى فى علم النفس الاجتماعى ، والثالث بدراساته فى بناء الشخصية)[1] .

وعلينا بعد ذلك بحث مدى النجاح فى تحقيق الهدف المشار إليه آنفا – على لسان (زانجويل) – وهو فهم الطبيعة البشرية ثم خدمة الجماعة .

ولايصح لنا أن نعرض لهذه القضية بغير الاستناد إلى علماء النفس المتخصصين هنا حيث تنهض وجهة نظر بواسطة أحد هؤلاء العلماء لتعلن العجز عن فهم الطبيعة البشرية :

يقول الدكتور نجاتى :

حصر علماء النفس أنفسهم فى دراسة الظواهر وقصروا دراساتهم على (السلوك) حتى نادى بعضهم بتغيير اسم (علم النفس) إلى (علم السلوك) ليتطابق مع موضوع دراسته ، وسادت فى دراساتهم التفسير المادى الذى يرجع تفسير الظواهر النفسية بالعمليات الفسيولوجية ، أى النظر للإنسان كالنظر للحيوان فأغفلوا طبيعة تكوين الإنسان (الذى يتميز عن الحيوان بالروح ، وهو أمر يغفلونه اغفالا يكاد يكون تاما)[2] .

وهناك أيضا رأى ناقد يذهب إلى قصور علم النفس الحديث فى دراسة النواحى الروحية فى الإنسان . يقول أريك فروم – وهو محلل نفسى معاصر (إن اهتمام علم النفس الحديث ينصب فى أغلب الأحيان على مشكلات تافهة تتمشى مع منهج علمى مزعوم وذلك بدلا من أن يضع مناهج جديدة لدراسة مشكلات الإنسان الهامة . وهكذا أصبح علم النفس يفتقر إلى موضوعه الرئيسى وهو الروح . وكان معنيا بالميكانيزمات وتكوينات ردود الأفعال والغرائز دون أن يعنى بالظواهر الأساسية المميزة أشد التميز للإنسان : كالحب والعقل والشعور والقيم)[3] .

---

(١) نفسه ص٦٩ .

(٢) د . محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ص٢٠ .

(٣) أريك فروم : الدين والتحليل النفسى ، ترجمة فؤاد كامل القاهرة مكتبة غريب ١٩٧٧م ، ص١١ – نقلا عن د . عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ص٢٠ – ٢١ .

وفى ضوء مثل هذه الآراء التى يعبر بها علماء نفس متخصصون عن وجهات النظر النقدية لعلم النفس الحديث ، تتضح النتائج الهامة التى وصل إليها علماء الإسلام ، وما أحوجنا للاسترشاد بها لأنها عالجت (الإنسان على الحقيقة) أى نفسه وروحه ، واستمدت التفسير الصحيح للإنسان من الكتاب والسنة . ان دراسة تراث علمائنا – كما يرى الدكتور عثمان نجاتى تصبح (عونا لنا فى تكوين نظرياتنا الخاصة عن الشخصية الإنسانية بحيث نجمع بين دقة البحث العلمى الأصيل ، والحقائق التى وردت فى القرآن الكريم عن الإنسان ، وهى حقائق يقينية لأنها صدرت عن الله تعالى خالق الإنسان)[1] **وكتابه ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ فصلت ٤٢ .**

وهذا بعينه ما تنبه إليه علماؤنا من قبل فقد انطلق علماء الإسلام من فهمهم لحقيقة الصلة بين الإيمان بالله تعالى وطاعته هو ورسوله ﷺ والسعادة والطمأنينة والعكس الصلة بين القلق والهم والغم والبلاء والقلق وبين الكفر والمعاصى ، ويرى أحدهم أن الله سبحانه وتعالى جمع لأهل هدايته بين الهدى والرحمة والصلاة عليهم فقال تعالى : **﴿ أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون ﴾ البقرة١٥٧ .**

وفى تفسيرها قال عمر رضى الله عنه (نعم العدلان ، ونعمت العلاوة) وقال البغوى المفسر (فالعدلان : الصلاة والرحمة ، والعلاوة : الهداية) .

أما الذى استهوته الشياطين فيصبح فى حيرة ، كما قال تعالى **﴿ قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى ﴾** الأنعام ٧١ .

ان المؤمن اذن قد اهتدى لطريق مقصده فسار آمنا مطمئنا بينما ضل الآخر الطريق فلم يدر أين يتوجه[2] ؟

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى : السابق ص٢١ .

(٢) ابن غانم المقدسى : مصايد الشيطان وذم الهوى ص١٣٣ ، دراسة وتحقيق ابراهيم محمد الجمل – مكتبة القرآن بالقاهرة ١٩٨٤ .

ولانتجاوز الحق إذا كان تعليقنا على هذا الرأى بأنه يجمع بين فهم الطبيعة البشرية ورسم الطريق المؤدى إلى سعادتها مع التحذير فى الوقت نفسه من اجتياز الطريق إلى تعاستها .

وهذا الرأى يعبر عن وحدة المصدر الذى يستمد منه علماء الإسلام معرفتهم بالإنسان ، لذلك لم نجد اختلافا كثيرا بينهم فى مثل هذه الأصول الجامعة المستمدة من الكتاب والسنة ، ثم عرفوا بعدها كيف يعللون آفات النفس البشرية ويقترحون علاجها .

ويتضح أيضا سبق علماء المسلمين فى ميدان النفس ، لأن المعرفة الأولية بالإنسان لازمة لبيان (وظيفته ودوره فى الحياة وحدود طاقاته ، ليست من صميم الدراسة النفسية فحسب ، بل أنها كذلك هى الضمان الوحيد لعدم الوقوع فى العيوب المنهجية التى وقعت فيها أبحاث الغرب)[1] وإذا كانت الدراسات النفسية الحديثة تسعى إلى تطبيق واستغلال نتائجها فى ميادين التربية والاجتماع والصناعة واختبارات القدرات واختيار المهن الخ .. وتحقيق نتائج أفضل فى هذه المجالات ، فان الهدف الذى كان يسعى إليه علم النفس الإسلامى لا يقل أهمية ، اذ أن الشخصية السوية المحققة للحياة الطيبة ، والتى تعرف هدفها – هذه الغاية لاتقل أهمية عما وصلت إليه أبحاث علم النفس الحديث من نتائج . ونقول :

ولم لا يسير المنهجان جنبا لجنب بشرط المحافظة على ذاتية العقيدة الإسلامية فى نظرتها للإنسان ودوره ومصيره – بل أن المنهج الإسلامى له صفة الأولوية لأنه سيحقق للإنسان الأمن النفسى وينقذه من أشباح القلق والانفعالات المهلكة كالحسد والغضب والحقد وغيرها من أمراض نفسية ناجمة عن أسباب وعوامل يعمل الإسلام على اجتثاثها من جذورها ويعالجها أولا بأول بأساليب واحدة وطرق متعاونة كما سبق البيان عند حديثنا عن ابن الجوزى .

ونود أن نضيف ، أنه بالرغم من أن آراء ابن الجوزى قد أعلنها فى القرن السادس الهجرى ، إلا أنها مازالت صالحة للعمل بها ، لأنها مستمدة من القرآن

(١) محمد قطب : دراسات فى النفس الإنسانية ص٢٧ ، دار القلم بالقاهرة – بدون تاريخ .

والسنة ، ومبنية على الفهم الصحيح للطبيعة البشرية ، ومن هنا نرى عالما معاصرا يطالبنا بعد دراساته وأبحاثه التى دامت سنين - طويلة - يطالبنا بتزكية نفوسنا وفقا لأوامر الله تعالى بالعبادات ، واتخاذ القرآن مصدرا أساسيا لصقل أرواحنا وايقاظ ادراكاتنا ، واجلاء بصائرنا كما فعل بالمسلمين الأوائل الذى كان للقرآن الفضل العظيم فى نفوسهم .

وعند الاطلال على العصر يقول الدكتور عثمان نجاتى (وبالرغم من الجهود الكثيرة التى تبذلها المجتمعات الحديثة فى ميادين التربية والتعليم لتوجيه النشىء وتعليمهم وارشادهم لكى يكونوا مواطنين صالحين ، ألا أن هذه الجهود لم تثمر الثمرة المرجوة فى تكوين المواطنين الصالحين . فالجرائم والانحرافات المنتشرة فى جميع المجتمعات لدليل واضح على فشل أساليب التربية الحديثة وعجزها عن تكوين المواطنين الصالحين)[1] .

ولكى نكمل حديثنا فى مناهج البحث لدى المسلمين ، سنعرض فى الصفحات القادمة لمنهجهم فى دراسة الأخلاق .

ثانيا : فى الأخلاق :

سنعرض لمنهج الأخلاق الإسلامى وفقا للترتيب الآتى :

- فكرة عامة عن مذاهب الأخلاق الغربية .
- أصول المنهج الأخلاقى لدى علماء المسلمين .
- المنهج الأخلاقى وحل المشكلة الأخلاقية عند الراغب الأصفهانى (٥٠٢هـ) .
- أولاً : كيف خلقنا ؟

ماهية الإنسان .

- ثانياً : لم خلقنا ؟

---

(١) د . محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ص٢٣٧ .

ما تطهر به النفس .

الإنسان مختار .

العبادة ودورها فى السلوك الأخلاقى .

– ثالثا : إلى أين المصير ؟

السعادة الأبدية ..

إن مدخل الدراسة للمنهج الأخلاقى لدى المسلمين يقتضى أولاً إلقاء نظرة مقارنة للمذاهب الأخلاقية حتى يمكننا تقيم الدور الذى قام به علماء الإسلام فى مجال الدراسات الأخلاقية :

فكرة عامة عن مذاهب الأخلاق الغربية ؟

لسنا نريد أن نقوم باستعراض تاريخى أو موضوعى للمذاهب الأخلاقية فإنها أوسع نطاق من دائرة هذا الكتاب ، وسنقتصر على الإلمام . بأبراز الأفكار المتصلة بالأخلاق والقيم الخلقية ، وهى رغم اختلافها – كما سترى – فإنها تتفق فى تعبيراتها عن مواقف فلسفية انفصلت عن العقيدة الدينية والوحى الالهى وذلك توطئة للاستدلال على المنهج الإسلامى لحل المشكلة الأخلاقية عند الراغب الأصفهانى (٥٠٢ هـ) .

فإذا نظرنا إلى الأخلاقيات الغربية من الاتجاهين – الغائى والموضوعى – فإن منها مذاهب غائية تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه وأشهرها مذهب اللذة عند أرستبس وأبيقور قديما أو مذهب المنفعة حديثا (ويعتبره الدارسون التصحيح العقلى لمذهب اللذة) .

وهناك أخلاق السعادة عند أرسطو وهى الخير الأقصى تقصد لذاتها وهى كافية بنفسها لاسعاد الحياة .

أما الرواقيون فرأوا انحصار السعادة فى (ضبط النفس) و(الاكتفاء بالذات) و(الحكمة) أى أنه تحرر من الانفعال والتخلص من الهوى .

ولكن أبرز معالم الاتجاه الموضوعى يظهر فى مذهب كانت صاحب فكرة

(قانون الواجب) الذى يحكم على الفعل الخلقى فى ذاته - لابالنظر إلى آثاره ونتائجه .

وتعد المدرسة الاجتماعية الأخلاقية فى العصر الحديث من أهم المدارس التى أسهمت بآراء روادها فى دراسة الأخلاق منذ (كونت) و(دوركايم) اللذان أرادا تطبيق منهج البحث فى العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية من تاريخ واقتصاد وأخلاق ولغة وغير ذلك .

ويأتى فلاسفة الوضعية المنطقية فينكرون القضايا الأخلاقية لأن الفلسفة الأخلاقية فى رأيهم لاتنطوى على أى بحث فى الواقع ، ويذهبون فى غلوهم الانكارى إلى القول بأنها قضايا زائفة لاتعبر عن أى شىء قابل للتحقيق تجريبيا .

وفى ضوء هذا الانكار يرون فى الأحكام الأخلاقية مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجب » .

أما أساطين الفلسفة الوجودية أمثال كيركجارد وجبريل مارسيل وسارتر ، فبدافع رفضهم اخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ، وتقديسهم للحرية باعتبارها مصدر الإلزام ، أسقطوا جميع القيم من حسابهم ، فكانت فلسفتهم فى الحقيقة ضربة قاصمة للقيم والفضائل الخلقية ، وتجاوزت معاول هدمهم هذا الحد ، وهوت بالحياة الإنسانية إلى مشاعر القلق والعبث والغربة والضياع والفراغ واليأس ! !

فهل نحن إذن أمام فلسفة أخلاقية أم تدهور أخلاق ؟

فى رأى بارودى أن الأزمة المعنوية التى تكافح فيها المدنية الغربية منذ ثلاثة قرون إنما هى أزمة خلقية ، معللا اياها بالانفصال الذى حدث بين الأخلاق والوحى الدينى ومن ثم فإن الحاجة أصبحت ماسة من جديد إلى سلطة ما ، وإلى قاعدة خارجية وإلى مبادىء موضوعية[1] .

---

(١) د . بارودى : المشكلة الاخلاقية والفكر المعاصر ص٣ ، ترجمة د . محمد غلاب ومراجعة د . ابراهيم بيومى مدكور - ط الانجلو ١٩٥٨م .

وأمام هذا التردى فى المذاهب الأخلاقية هناك ، هل يصعب علينا استقراء المغزى ؟

إن الأزمة الحقيقية للفلسفة الغربية فى الأخلاق نابعة من تصورات الإنسان للقيم الخلقية ، أو اللهث وراء البحث عن اللذة أو المنفعة ، وخطأ تصوراته عن الهدف والمرمى من الحياة وبحثه عن أهداف كالسراب ، مع افتقاده النظرة الصحيحة للقيم الثابتة التى نستمدها نحن من عقيدتنا ومن خبرة الأجيال تلو الأجيال .

إن الحياة وفقا للعقيدة الإسلامية مهما كانت زينتها فإنها زائلة لاتلبث أن تتكشف عن زيف معدنها لأنها حتما إلى فناء ، وتبقى آثار الأعمال الصالحة لتصاحبنا إلى حياة الخلد فى الجنة ، وهى الهدف الصحيح النهائى الذى يستحق المكابدة والسعى والجهاد ، فإن كل بلاء - دون النار - عافية ، وكل نعيم - دون الجنة - حقير .

إن الطريق إذن طويل ويحتاج إلى صبر ومصابرة مع العمل المستمر ، ومجابهة العقبات تلو العقبات ، فمن حديث أنس عن النبى ﷺ أنه قال « حفت الجنة بالمكارة ، وحفت النار بالشهوات » - رواه مسلم[1] .

وكل ما يقابله الإنسان فى الدنيا من صعاب ومشقات يهون إذا عرف زوالها وانقضائها ، قال تعالى ﴿ **وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون** ﴾ العنكبوت٦٤ .

جاء فى تفسير ابن كثير :

يقول تعالى مخبرا عن حقارة الدنيا وزوالها وانقضائها ، وأنها لا دوام لها ، وغاية ما فيها لهو ولعب : (وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) أى : الحياة الدائمة الحق التى لازوال لها ولا انقضاء ، بل هى مستمرة أبد الآباد[2] .

---

(١) وفى البخارى عن ابى هريرة ، ألا أن لفظه (حجبت مكان حفت) .

(٢) تفسير ابن كثير ج٦ ص٣٠١ ط دار الشعب ، تحقيق د . محمد ابراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، عبد العزيز غنيم .

أصول المنهج الأخلاقى لدى علماء المسلمين :

وفى ضوء بحثنا للمشكلة الخلقية نجد أنها لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بعامة بالطريقة التى طرحت بها على مسرح الفلسفة فى أوروبا سواء اليونانية قديما أو الغربية حديثا .

ولإثبات ذلك لجأنا إلى طريقة المقارنة لأنها كفيلة بتوضيح سمات الفكر الأخلاقى الإسلامى ومن ثم يستطيع القارىء الفاحص التمييز بين الأصالة والتبعية حيث نرى الحاجة الماسة إلى **تعديل مناهج دراسة العلوم الإنسانية لتتوافق مع العقيدة الإسلامية وتصورها الصحيح** ، كما نود عرض اجتهادات علمائنا الكبار فى صياغة عصرية بحيث يفهمها الجيل الحاضر ويقدر قيمتها ويعرف مدى الإسهام الحقيقى الذى قام به مفكرو الإسلام فى تراث الإنسانية ، فيصبح دافعا له على مواصلة نفس المنهج الذى ساروا عليه فى الحياة العلمية والعملية .

وتنبع أخلاقيات الإسلام من أصلين : أولهما عقيدة التوحيد التى جددها الإسلام ونادى بها رسول الله ﷺ ، بالاضافة إلى الشريعة التى أنزلها الله تعالى عليه ، فهى الأساس الضرورى للحياة الإنسانية الطيبة لأنها تضع للمجتمعات البشرية النظم الملائمة لحياة الفرد وحياة الجماعة وفقا لكافة القيم الخلقية العليا .

والأصل الثانى : الإيمان باليوم الآخر كضرورة توجه سلوك الإنسان اذ يزوده باستعداد نفسى للتضحية بالمتاع الزائل وتحمل الصعوبات والمشاق لبلوغ جنة الله تعالى ورضوانه ، ولا يملك ذلك الاستعداد إلا من كان يؤمن إيمانا عميقا بأن كلا منا سيقف أمام الله تعالى يوم القيامة ليحاسبه عما عمل فى حياته الدنيا فيكافئه أو يعاقبه بحسب عمله .

وبخلاف هذه العقيدة وهذا الإيمان فإننا رأينا كيف تدهورت الأنظمة والقواعد الأخلاقية عندما قطعت صلتها بمصدر الوحى الإلهى ، وتولت قيادتها أيدى البشر ، وأصبح الاحتيال القائم – بل الماثل للأعيان – وقوع العالم فى ما يشبه الفوضى المؤدية إلى فساد الفرد والجماعة ، وهو ما يتحقق أمام أعيننا بين شعوب العالم المسمى بالمتحضر ! !

ومهما يكن من أمر ، فان عناية أصحاب الاتجاهات الأخلاقية بوضع أسس صحيحة للاقرار بالقيم والمبادىء ، وحرصهم جميعا على رفع أصواتهم محذرين ومنذرين لمجتمعاتهم من التدهور الأخلاق ، هذا كله دليل ما بعدّه دليل على أن الإنسان ليس جسدا وغرائز وشهوات فحسب ، ولكنه أفضل من ذلك وأسمى ، وان شقاءه الحقيقى ناجم عن عجزه عن المواءمة بين جسده وروحه ، أى بين متطلبات الجسد واحتياجاته ، وبين شوق الروح وتطلعها إلى الأسمى والأفضل .

لهذا يعد موقف علماء الإسلام فى دائرة الإسلام استجابه لنداء القرآن بالنظر إلى الآفاق والأنفس ، وفى ضوء هذا المنهج سيتضح لنا كيف كان الراغب الأصفهانى متوافقا مع الآيات القرآنية ومستخلصا منها التصور الصحيح للإنسان أثناء دورته فى الحياة الدنيا ، ومرورا بابتلاءاته المتوالية حتى ينتقل إلى الحياة الآخرة .

ومن النموذج الأخلاق التطبيقى للراغب الأصفهانى سنعرف أن المشكلة الخلقية لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بالطريقة التى طرحت بها على مسرح الفلسفة فى أوروبا سواء اليونانية قديما أو الغربية حديثا .

فباستثناء أشهر الفلاسفة كابن مسكويه – ومن سار على منهجهم ممن تأثروا بالنزعة اليونانية ، لم ينفصل البحث فى (الأخلاق) و(القيم الخلقية) عن دراسة الإنسان فى ظل شريعة الله تعالى وخضوع الإنسان لهذا التشريع فى العبادة ، والسلوك والآخلاق والأعمال الصالحة جميعا ، **ولعل أول المستويات (الخلقية) لدى المسلم ينبغى أن تتحقق فى تحرى (الحلال) واجتناب (الحرام) .**

وقد عنى علماء المسلمين عند علاج المشكلة الأخلاقية بتفسير الكتاب الكريم وحرصوا على الاستضاءة بالسيرة النبوية لأن الإسلام جاء مخاطبا الإنسان ، حاثا اياه على الارتفاع إلى المستوى الأخلاق اللائق به ليتهيأ لخلافة الله تعالى فى الأرض ، فرتب **النماذج الإنسانية قياسا على طاعة الله ورسوله ﷺ** . قال تعالى **﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ﴾** ٦٩النساء .

لذلك فإننا نلحظ أن المنهج الذى اتبعه علماء المسلمين يتصل بالتصور الصحيح لحقيقة الإنسان ودورته فى الحياة المبتدئة بخلق آدم عليه السلام ثم اهباطه إلى الأرض ابتلاء واختبارا ، ومصاحبته مع شريعة الله تعالى التزاما بأوامرها وتنفيذا لأحكامها ، وارتفاعا بمستواه الإنسانى إلى العمل بمكارمها[1] حتى ينتقل من هذه الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة ويعود أدراجه إلى **موطنه الأصلى** - إذا اجتاز الابتلاء الدنيوى بنجاح - أى إلى الجنة .

وينبغى علينا الاحتراز من التعبيرات التى تتردد فى كتب الأخلاق عند الحديث عن (التخلق بأخلاق الله تعالى) حيث تلتبس على الكثيرين ، والصحيح أن الحديث المروى عن الرسول ﷺ نصه « لله تسعة وتسعون اسما - مائة إلا واحدا - من أحصاها دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر » . وفى رواية « من **تخلق بصفة** دخل الجنة » - رواه البخارى من حديث أبى هريرة .

وإزاء ما نلحظه عند الأصفهانى وغيره عند استخدامهم للدعوة إلى (التخلق بأخلاق الله) فإننا نرى أن أفضل تفسير لهذه الدعوة أن (الصفات فى حق الله تعالى كمال مطلق لايحيط به بشر ، وهى حين تنسب إلى الإنسان نقص يتدرج نحو الكمال بقدر ما يطيقه البشر[2] .

ونعود إلى المقارنة بين الإسلام كمصدر للأخلاق عند علماء المسلمين ، وبين الدين والأخلاق فى أوروبا ، اذ يستطيع الباحث الملم بتاريخ أوروبا فى العصر الحديث تعليل بزوغ عصر النهضة على النقيض من أصول قيام الحضارة الإسلامية ، فقد كانت الأولى أى الحضارة الأوربية حركة رد فعل لكل ماهو دينى ، حيث انسلخت العلوم والآداب والنظم الاجتماعية عن الدين ، وطرحت المفاهيم الدينية

---

(١) يميز الأصفهانى بين مكارم الشريعة والعبادات . فان العبادات فرائض معلومة ومحددة بينما المكارم درجة أعلى من العبادات . ولا يستحق الإنسان مقام (الخلافة) ألا بتحرى مكارم الشرعية لأن الخلافة هى (الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية فى تحرى الأفعال الالهية) ، الراغب الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٢٩ط مكتبة الكليات الأزهرية ، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م) .

(٢) محمد شديد : قيم الحياة فى القرآن ص٦٩ ط دار الشعب ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

جانبا وحلت محلها مفاهيم بشرية فى كافة العلوم والنظم ، ومن هنا كانت الحضارة الأوروبية وفلسفتها ونظمها منسجمة من حيث الأصول المستمدة منها ، وانحسر الدين داخل الكنائس يعالج شئون الروح . وعندما عانى أهل أوروبا فى العصر الحاضر من الاغراق فى المادية وأعجزتهم المشكلات الدنيوية بدأ البحث فى الأديان واللجوء إلى بيوت العبادة[1] .

أما الإسلام باعتباره الحلقة الأخيرة الكاملة لدين الله تعالى ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ المائدة٣ ، فإنه بهذه الصفة جاء لينظم – وبصفة كاملة ونهائية – مسلك الإنسان فى الحياة الدنيا المتجه إلى الآخرة بالضرورة ، فكان الانسجام فى الحياة النفسية والأخلاقية لدى المسلمين ، ولهذا لانعثر فى صفحات التاريخ على مشكلات وأزمات نفسية وجرائم أخلاقية مفزعة وعصبية عانى منها المسلمون بالصورة التى يضج منها الغرب الآن بالشكوى ذلك لأن نظم الإسلام فى عباداته وشرائعه ومبادئه قد خطت أحسن الطرق للإنسان باعتبارين :

الأول – أن طبيعة الإنسان تجمع بين الجسد والروح .

الثانى – الحياة الإنسانية ممتدة من الدنيا إلى الآخرة .

إن الأمراض النفسية المعاصرة والجرائم الخلقية إذن وافدة ضمن ما وفد من الغرب – أى مع أساليبه ونظمه فى المذاهب والفلسفات والحياة الاجتماعية والسياسية

والآن ، سنعرف بالراغب الأصفانى ونشرح آراءه فى كيفية حل المشكلة الأخلاقية :

---

(١) مثال ذلك ما ذكرته وكالة الأنباء الفرنسية فى تقرير لها يوم ٨ /١ /٨٤ من موسكو ان الكنائس الارثوذكسية فى العاصمة السوفيتية شهدت ازدحاما شديدا لحضور قداس عيد الميلاد الذى احتفل به ليلة ٦و٧ يناير وهو مافسره المراقبون بأنه دليل على استمرار وتجدد الشعور الدينى هناك رغم ازدياد الدعاية للالحاد وضغوط الحكومة على السلطات الدينية فى الآونة الأخيرة . (جريدة الأهرام ص٤ يوم ٩ /١ /١٩٨٤) .

عالجنا فى مقال سابق[1] بعض رؤوس الموضوعات المتصلة بالأخلاق عند الراغب الأصفهانى ، حيث أثبت حرية الارادة الإنسانية وامكان الارتقاء بالإنسان إلى مقام (الخلافة) عن طريق العمل بمكارم الشريعة ، وهى أعلى مرتبة فى مدارج الشريعة .

وسنحاول الآن عرض أفكار مقالنا السابق مع شرح منهجه فى ميدان الأخلاق ، وكيف أخذ بيد الإنسان لمعاونته فى اجتياز طريق الحياة الملىءبالمخاطر ، اذ بعد أن أرسى قواعد المنهج وحلل المشكلة الأخلاقية ، قدم لها بتحليل مسهب للإنسان ومكانته بين المخلوقات والغرض الذى من أجله خلق وبيان مصيره وإمكان إصلاح أخلاقه وتوجيه الإرادة الإنسانية الوجهة الأفضل عن طريق بذل الجهد والعمل الدائب لرياضه النفس وتحسين الخلق .

وبعد كل هذه المقدمات والأصول التفسيرية التى استقرأها من فهمه للآيات القرآنية والسنة النبوية ، أصبح أمامنا الطريق ممهدا لشرح آرائه العملية فى تنفيذ ما رآه كفيلا بتحقيق سعادة الإنسان والوصول به إلى حياة أفضل فى الدنيا وصولا إلى الجنة فى الآخرة .

والمنهج الذى خطه الراغب يعد جديدا وأصيلا فى نفس الوقت . إذ يرشدنا أيضا معشر مسلمى العصر الحاضر إلى الطريقة التى نحقق بها الصفات الإنسانية بفضائلها الخلقية كأحسن ماتكون فى ضوء الشرع الإسلامى ، وسنبدأ بالتعريف به قبل عرض آرائه :

---

(١) ينظر مقالنا (الذريعة إلى مكارم الشريعة كما يوضحهاالراغب الأصفهانى) مجلة الدار بالرياض (ص٢٠٦ - ٢٢٧) - جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ - يونيو١٩٧٧م .

المنهج الأخلاق عند الراغب الأصفهانى :

الراغب الأصفهانى من حكماء المسلمين الذين أكدوا علو مكانتهم العقلية وجهودهم البناءة فى عالم الفكر الإسلامى ، ولكنهم لم يلقوا العناية الجديرة بهم بسبب الانحصار فى دائرة بعض المتفلسفة المسلمين التقليدين الذين كثر الاهتمام بهم ، وتشعبت حولهم الدراسات والأبحاث ، أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا وابن راشد وغيرهم ، فأشبعتهم الدراسات بحثا حتى راجت أفكارهم واشتهرت أسماؤهم على حساب عدد آخر من **حكماء الإسلام** . فكم من العلماء الحكماء الغائبين فى متاهات النسيان أو زوايا النكران ؟ ! !

ولانحب الانسياق وراء التعليلات والتفسيرات بسوء الحظ الذى لحقهم أمواتا كما لحقهم أحياء ، فقد آلينا على أنفسنا أن نساهم بجهدنا المحدود – والله المستعان – فى مسح غبار النسيان عن بعض بناة أمجاد الثقافة الإسلامية المؤصلين لمناهجها ، بادئين بأحد حكمائها الشيخ أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهانى ، الذى جمع ثقافات عصره من لغة وأدب وتاريخ وتفسير وحديث وفقه وفلسفة وعلم كلام ومقارنة الأديان ، وكتب فى هذه العلوم عن دراية واسعة وفهم عميق ، فأخرج كتابه (محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء) ، الذى جمع فأوعى من كافة صنوف المعرفة والعلوم التى أحاط بها علما ، كما تفتق ذهنه عن منهج جديد فى تفسير القرآن الحكيم ، فرأى أن أول مايحتاج أن يشتغل به من علومه « العلوم اللفظية » ، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة (فتحصل معانى مفردات ألفاظ القرآن فى كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه ، كتحصيل اللبن فى كونه من أول المعاون فى بناء ما يريد أن يبنيه)[1] . والقارىء لكتابه (المفردات فى غريب القرآن) يقتنع بصحة منهجه .

---

(١) الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ص٦ ، تحقيق وضبط محمد سيد كيلانى ، ط الحلبى ١٣٨١هـ – ١٩٦١م .

كما أوضح لنا رأيه فى الاتجاهات الأخلاقية السائدة حينذاك واستوعبها فى كتاب ، ربما يعد من أفضل كتب الأخلاق التى أبدعتها قرائح علماء المسلمين ، وسماه (الذريعة إلى مكارم الشريعة) ، إلى جانب كتب أخرى مازالت راقدة على أرفف المخطوطات تنتظر من يحييها بعد طول رقاد .

ونقول باختصار : إننا نرى أنه أسهم بمؤلفاته فى مقاومة تيار الغزو الثقافى الأجنبى ، بل استطاع تطويع هذه الثقافة للتصورات الإسلامية ، فكشف عن حكيم مسلم ، مزج النظر العقلى التأملى فى موضوعات الغيب – أو ما وراء الطبيعة – بنبضات الحياة الأخلاقية المثلى للإنسان أثناء سعيه فى الأرض نحو غاية الغايات ، وهى السعادة الأخروية الأبدية . وأعطى مدلولا مبتكرا للحرية بشقيها الميتافيزيقى والأخلاقى لما أثبته من حرية الإنسان فى اختيار أفعاله ، إلى جانب مدلول الحرية المعبر عن سيطرة الإنسان على أهوائه وشهواته وارتقائه إلى مستوى (التلطف عن الأخذ)[١] .

واسترشد الراغب بالآيات القرآنية للاستدلال على مفاهيم متعددة تتناول الغرض من وجود الإنسان على هذه الأرض ، مستخلصا فكرة (عمارة الأرض) التى عنى بها كأحد الأهداف الألهية من خلق الإنسان .

وفى نظرته إلى (العبادة) لم يقتصر على المعنى الأخلاقى لها كفعل مناف للشهوات – كما سنرى – ولكنه جعل الأعمال الإنسانية كلها ألوانا من العبادات ، أى أنه بالاصطلاح الحديث ، جعل من مظاهر هذه العبادة سيطرة الإنسان وتسخيره لما فى السماء والأرض من موجودات لصالحه والارتقاء بحياته ، ونجاحه فى الاكتشافات العلمية المؤدية لاستخراج مافى باطن الأرض وظاهرها ، وتعميرها ، واستغلال كنوزها ، واستخدام الآلات المخترعة فى توفير احتياجاته وتحقيق سعادته فى الدنيا والتمتع بخيراتها . وحث على بذل الجهود الإنسانية بكافة قواها – مباشرة أو بواسطة الآلات المحققة لهذه الأغراض – للوصول إلى تسخير

---

(١) الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص٥٩ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م .

المخلوقات وتحسين ظروف الحياة على ظهر الأرض ، جاعلا من كل هذه الأعمال لونا من العبادات . فقد جعل من كل فعل يتحراه الإنسان عبادة سواء كان الفعل واجبا أو ندبا أو مباحا متوسعا فى الأفعال المباحة ، لأنه ما من مباح فى رأيه ألا وإذا تعاطاه الإنسان على ما يقتضيه حكم الله تعالى كان (كالإنسان فى تعاطية عابدا لله مستحقا لثوابه) ، مستندا لخطاب النبى ﷺ لسعد (إنك لتؤجر فى كل شيء حتى اللقمة تضعها فى فم امرأتك) ، وعلى هذا الوجه قال أيضا (ما من مسلم غرس غرسا لم يأكل منه شيئا ألا كان له صدقة) . ولكنه يشترط فى هذه الأعمال لكى تكون عبادة مراعاة أمر الله فى جميع الأمور دقيقها وجليلها ، وأن يتحرى بها حكم الشريعة[1] .

ودعاه ذلك إلى بحث مدلول « الإنسان الحضارى » بلغتنا ، وهو عنده الإنسان المؤمن ، الآخذ بالأسباب المؤدية إلى جعله مستحقا لخلافة الله سبحانه وتعالى فى الأرض بالتخلق بأخلاقه – عز وجل – بالتفسير الآنف شرحه عند الأصفهانى – أى الآخذ بمكارم الشريعة ، وهى الحكمة والقيام بالعدالة ، جاعلا دور الحكماء يلى دور الرسل والأنبياء عليهم السلام .

ونكتفى بهذه المقدمة للتعريف بالراغب وأشهر كتبه المطبوعة ، لننتقل للحديث عن مواقفه الميتافيزيقية والأخلاقية ، وبيان منهجه الذى جمع فيه بين العقل والنقل ومزجهما عن دقة فهم واحاطة . وسنحاول التعبير عن هذا الامتزاج الذى يلمسه القارىء لمؤلفاته النابضة بالحياة والحركة ، فنصحب معه الإنسان منذ ولادته إلى موتته الأولى ثم بعثه ، ونسير معه على الدرب الطويل : نرقيه فى مجاهداته وصراعاته مع هوى النفس وهواتف الشيطان ، ونرتقى معه إلى الكمالات الإنسانية المتدرجة نحو الكمال بقدر ما يطيقه البشر ، وننظر وإياه إلى أعماق النفس البشرية فى أحوالها وتقلباتها . ثم نستمع إلى اجاباته الواضحة ، المحددة عن الأسئلة الملحة التى

---

(١) الأصفهانى : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص٤٨ من سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ٢٨ ذو القعدة ١٣٨٠هـ – ابريل ١٩٦١م .

تراود الإنسان فى كل عصر ومصر بعامة ، والحكماء والفلاسفة بخاصة ، ألا وهى :

- كيف خلقنا ؟ و لم خلقنا ؟

- والى أين المصير ؟

أولا : كيف خلقنا ؟

تقتضى دراسة النظرية الأخلاقية عند الأصفهانى أن نستطلع آراءه فى أهم الموضوعات التى تطرق إليها ، حيث تكلم عن الإنسان من حيث ماهيته مبينا ما يفضل به على سائر الحيوان ، وأنه على سفر إلى الدار الآخرة ، مع بيان الغرض الذى من أجله خلق الإنسان . وعالج الصلة بين العقل وهوى النفس كما تطرق إلى أنواع الأفعال الارادية وغير الارادية ، وأوضح مفهوم السعادة الحقيقية التى ينبغى أن يسعى لها الإنسان :

١ - ماهية الإنسان :

الإنسان عنده مركب من جسم مدركه البصر ، ونفس مدركها البصيرة ، ويستند فى ذلك إلى تفسيره لقوله تعالى ﴿ انى خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾ ، فالروح هى النفس ويرى أن اضافتها إلى الله تعالى تشريفا لها[١] .

والإنسان أفضل من سائر الحيوان بالعقل والعلم والحكمة والتدبير والرأى ، وأن كل ما أوجد فى هذا العالم فمن أجل الإنسان[٢] ، وهو يعنى أن تخصيص الإنسان بالعقل يجعله قادرا على التمييز بين الخير والشر ، وقد ارتقى إلى درجة الكمال ببعثة الأنبياء[٣] ، ويقول فى احدى عباراته (وجملة الأمر ، ان الإنسان هو زبدة هذا العالم وما سواه مخلوق لأجله ، ولهذا قال تعالى ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ﴾ البقرة٢٩ ، والمقصد من الإنسان سوقه إلى كماله الذى رسخ له[٤] .

وللنفس الإنسانية قوتان ، قوة الشهوة وقوة العقل ، فبالأولى يحرص الإنسان على تناول اللذات البدنية البهيمية ، وبالثانية يحرص على تناول العلوم . وقد عالج الراغب اختلاف الناس فى الخلق (الأخلاق) حيث رأى بعضهم إنها من جنس الخلقة ولا يستطيع أحد تغيير ما جبل عليه إن خيرا وإن شرا ، ويعارض هذا الرأى لأن للإنسان قوة تجعله يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الحسنة ، فقد جعل الله له سبيلا إلى اسلاس أخلاقه ولهذا قال تعالى ﴿ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ واذا لم يكن الأمر كذلك لبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعيد

---

(١) الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص١١ .
(٢) تفصيل النشأتين ص١٥ .
(٣) القاسمى : محاسن التأويل ج٢ ص٢٨٣ .
(٤) نفسه ص١٠٩ - ١١٠ .

والأمر والنهى ولما جاز عقلا ان نسأل أحدا لم فعلت ولم نكرت (وكيف يكون هذا فى الإنسان ممتنعا وقد وجدنا فى بعض البهائم ممكنا ، فالوحشى قد ينتقل بالعادة إلى الانسى والجامح إلى السلاسة)[1] .

ومهما اختلف الناس فى غرائزهم ، من حيث قبول البعض إلى امكان التغيير السريع لأخلاقهم والبعض الآخر إلى البطء والبعض فى الوسط - إلا أنه لاينفك من أثر قبول .

والبواعث على طلب الخيرات الدنيوية ثلاثة ، أدناها مرتبة الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضره ، وهى من مقتضى الشهوة ولذا فهى من فعل العامة . والثانى رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذمه وهى من مقتضى الحياء وهى لكبار أبناء الدنيا ، والثالث تحرى الخير وطلب الفضيلة وهى من مقتضى العقل وفعل الحكماء .

أما البواعث على طلب الخيرات الأخروية فهى ثلاث أيضا : الأول الرغبة فى ثواب الله تعالى والمخافة من عقابة وهى منزلة العامة ، والثانى رجاء حمده ومخافة ذمة وهى منزلة الصالحين والثالث : طلب مرضاته عز وجل وهى منزلة النبيين والصديقين والشهداء ، وهى أعزها وجودا وأفضل مايتقرب به العبد . قال تعالى ﴿ **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه** ﴾ فإن أفضل مايتقرب به العبد إلى ربه عز وجل ان لا يريد من الدنيا والآخرة غيره[2] .

ثانيا : لم خلقنا ؟

يقسم الراغب الأصفهانى الكائنات من حيث الأغراض التى تحققها ، والأفعال التى تختص بها ، كالبعير خصص ليبلغنا وأثقالنا إلى بلد لم نكن بالغية الابشق الانفس ، والفرس لنصل به إلى غاياتنا فى سرعة ويسر ، والمنشار لاصلاح المصنوعات الخشبية وغيرها ، والباب لندخل به إلى المنزل .

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٢٩ .

(٢) نفسه ص٤٧ .

وبالمثل فان للإنسان ثلاثة أفعال تختص به وهى :

١ - عمارة الأرض المذكورة فى قولة تعالى ﴿ **واستعمركم فيها** ﴾ لتحصيل المعاش لنفسه ولغيره .

٢ - عبادته المذكورة فى قوله تعالى ﴿ **وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون** ﴾ أى الامتثال لله سبحانه فى عبادته فى أوامره ونواهيه .

٣ - خلافته المذكورة فى قوله تعالى ﴿ **ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون** ﴾[1] .

ولا يستحق الإنسان الخلافة **ألا بتحرى مكارم الشريعة وهى الحكمة والقيام بالعدالة** بين الناس فى الحكم والاحسان والفضل ، والغرض منها بلوغ جنة المأوى .

ولما كان شرف الأشياء بتمام تحقيق الغرض من وجودها ودناءتها بفقدان ذلك المعنى ، فإن الفرس إذا لم يصلح للعدو اتخذ حمولة ، والسيف ان لم يصلح للقطع اتخذ منشارا ، وبالمثل فمن لم يصلح من الإنسان لتحقيق ما لأجله أوجد فالبهيمة خير منه ولذلك ذم الله تعالى الذين فقدوا هذه الفضيلة ﴿ ان هم كالأنعام بل هم أضل ﴾[2] .

وتحرى مكارم الشريعة يحتاج إلى أن يصلح الإنسان نفسه أولا بتهذيب نفسه قبل غيره ، حيث ذم الله تعالى من يأمر غيره بالمعروف وينهاه عن المنكر وهو غير مهذب فى نفسه فقال سبحانه ﴿ **يأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ، كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون** ﴾ الصف ٢ / ٣ .

وتبدأ مكارم الشريعة بطهارة النفس بالتعلم للتوصل إلى الحكمة ، ثم العفة للتوصل إلى الجود ، والصبر ليدرك الشجاعة والحلم ، والعدالة لتصحيح الأفعال .

---

(١) الراغب الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص١٨ .

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص١٨ .

وباستكمال هذه الدرجات فإنه أصبح المعنى بقوله تعالى ﴿ **أن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ وصلح لخلافة الله عز وجل .

ويظهر لنا من التفرقة بين مكارم الشريعة والعبادات ، أن العبادات فرائض معلومة ومحددة وتاركها يصبح ظالما ، بينما المكارم درجة أعلى من العبادات ، ولذا فإن أداء العبادات من باب العدالة ولكن التحرى بمكارم الشريعة من قبيل النفل والأفضال[1] .

وهكذا فان الراغب الأصفهانى يضع مستويات أخلاقية لأعمال الإنسان ، **فالعدل** فعل ما يجب **والتفضل** الزيادة على ما يجب .

كذلك لا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس ، فكما أن للبدن نجاسة فكذلك للنفس نجاسة ، الأولى تدرك بالبصر والثانية تدرك بالبصيرة ، وإياها قصد تعالى بقوله ﴿ **إنما المشركون نجس** ﴾ ولقوله تعالى ﴿ **كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون** ﴾ ، كما أشار سبحانه إلى طهارة القلوب بقوله تعالى ﴿ **أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى** ﴾ وقوله ﴿ **والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا** ﴾ .

ومن الآيات أيضا التى تتضمن معنى التطهر قوله تعالى ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ وقال ﴿ **ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين** ﴾[2] .

ماتطهر به النفس :

ولكن كيف يتم تطهير النفس فى رأى مفكرنا الأخلاق حتى يصبح الإنسان مرشحا لخلافة الله تعالى مستحقا به ثوابه ؟

يرى أن العلم والعبادات هما المطهران للنفس إذ أن أثرهما فى النفس كأثر الماء الذى يطهر البدن[3] وأدلته على ذلك الآيات القرآنية التى يفسرها بهذا المعنى ،

---

(١) نفسه ص٢٠ .

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٢٠ .

(٣) نفسه ص٢١ / ٢٢ .

مثل قوله تعالى ﴿ **استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها** ﴾ .

فالآية الأولى تدل على أن حياة النفس فى العلم والعبادة .

أما الآية الثانية فقد فسرها ابن عباس بأن الماء يعنى به القرآن لأن به طهارة النفس والأودية هى القلوب التى احتملته بحسب ما وسعته[1] .

والذى يلزم تطهيره من النفس القوى الثلاث : قوة الفكر بتهذيبها حتى تحصل الحكمة والعلم – والحكمة هى أشرف منزلة العلم[2] لأنها العلم والعمل به . ولهذا وصف الله تعالى الذين ليس لهم علم صحيح ولا عمل على الطريق المستقيم بقوله ﴿ **وإذا قيل لهم اتَّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئا ولا يهتدون** ﴾ البقرة١٧٠ . فالعقل يقال بالاضافة إلى المعرفة ، والاهتداء بالاضافة إلى العمل[3] .

وتهذيب قوة الشهوة بقمعها لكى تكتسب العفة والجود ، ويتم اخضاع قوة الحمية باستيلاء العقل عليها حتى تنقاد له فيحصل الشجاعة والحلم (فيتولد من اجتماع ذلك العدل)[4] .

الطريق ممهد اذن للإنسان لتطهير نفسه ورياضتها ، وتقويم أخلاقه والارتقاء بها إلى ما يمكنه بحيث يصل بها إلى أرق المستويات ، لأن الإنسان حر مختار ، والأدلة على ذلك تلزمنا بإيضاح وتحليل العوامل المؤثرة فى الارادة بحيث يُخيل للبعض أنه (مجبر) ولكن الحقيقة غير ذلك . وإليك البيان :

٢ – الإنسان مختار :

يقسم الأصفهانى الأحياء إلى ثلاثة أنواع ، نوع لدار الدنيا وهى الحيوانات ،

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٢٢ .
(٢) تفسير القاسمى ج٢ ص٢٦٠ .
(٣) تفسير القاسمى ج٣ ص٣٧٤
(٤) الذريعة ص ٢٢

ونوع للدار الآخرة وهم الملائكة بالملأ الأعلى ، والإنسان بين هذين النوعين يصلح للدارين لأنه واسطة بين اثنين أحدهما وضيع وهو الحيوانات ورفيع وهو الملائكة ، فهو كالحيوانات من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل والمنازعة وغيرها من صفات الحيوانات ، وكالملائكة فى العقل والعلم وعبادة الرب والاتصاف بالأخلاق الشريفة كالصدق والوفاء وغيرها ، وذلك لأن حكمة الله عز وجل اقتضت أن يرشح الإنسان لعبادته وخلافته وعمارة أرضه وهيأه أيضا لمجاورته فى جنته فلو خلق كالحيوانات لما صلح للمجاورة بالجنة ، ولو خلق كالملائكة لما صلح لتعمير الأرض (فاقتضت الحكمة الالهية أن تجمع له القوتان وفى اعتبار هذه الجملة تنبيه على أن الإنسان دنيوى أخروى وأنه لم يخلق عبثا ﴿ **أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وإنكم إلينا لاترجعون ؟** ﴾[1] .

اما بالنظر إلى البشر فى مدى اختلافهم فإنه يرى أن التفاوت بينهم يظهر للأسباب الآتية :

أولا – اختلاف الخلقة ، مستخرجا هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ **والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا** ﴾ والآية الأخرى ﴿ **هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء** ﴾ . ويستشهد بما روى عن واقعة أصل الخلق « ان الله تعالى لما أراد خلق آدم عليه السلام فأمر أن يؤخذ من كل أرض قبضة فجاء بنو آدم على قدر طينها الأحمر والأبيض والأسود والسهل والحزن والطيب والخبيث »[2] .

ثانيا – اختلاف طبائع الوالدين وتأثير عوامل الوراثة ، ولهذا قال الرسول ﷺ « تخيروا لنطفكم »[3] .

ثالثا – اختلاف الوالدين من حيث الصلاح والفساد اذ أن الطفل بحكم نشأته

---

(١) الراغب الأصفهانى تفصيل النشأتين ص ١٩ – ٢٠ .

(٢) نفسه ص٣٠ .

(٣) نفسه ص٣٠ .

بينهما ومخالطته لهما قد يتأثر بما هما عليه من جميل السيرة والخلق وقبيحهما[1] .

رابعا – أثر الغذاء من حيث الرضاع وطيب المطعم ، وبسبب هذا التأثير تصف العرب صاحب الفضل بقولها« لله دره »[2] .

خامسا – من حيث التربية والتهذيب وتنشئتهم على التعود بالعادات الحسنة ونبذ القبيحة ، وبيان تفصيل ذلك أخذ الطفل بالآداب الشرعية وأمره بالصلاة لسبع وضربه لعشر طبقا لحديث الرسول ﷺ ، مع ابعاده عن مجالسة الأردياء لأنه يتطبع بطبائعهم ، وتعليمه أن يسلك السبيل القويم فى أقواله وسلوكه ، وأن يقتصد فى المآكل والمشارب ، ويخالف الشهوة « ويمنع من المفاخرة ومن الضرب والشتم والعبث والاستكثار من الذهب والفضة ، ويعود صلة الرحم وحسن تأدية فروض الشرع »[3] .

سادسا – اختلاف الناس الذين يعيشون معهم ويختلطون بهم من حيث الآراء والمذاهب[4] .

سابعا – مدى الاختلاف فى الاجتهاد فى تزكية النفس بالعلم والعمل ، فإذا ما اجتمعت للإنسان هذه الأركان فجاهد نفسه فى تعريف الحق وزكاها مع توفر الاستعدادات الجبلية من حيث طيب المنبت وصلاح الوالدين وحسن التربية عن طريق الأخذ بالقواعد السالف الاشارة إليها ، بلغ المرتبة العليا فى الخيرات من جميع الجهات ، وحق فيه قول الله تعالى ﴿ وأنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ﴾ على عكس من يسميهم بالرذل التام الرذيلة أى بعكس الأمور التى ذكرها[5] .

وهكذا نجد الأصفهانى يقر جانب عوامل الوراثة والبيئة وأصل الخلقة من حيث التكوين البيولوجى ، ثم يحرص على التنويه بأنه مهما تفاوت الناس فى هذه العوامل

---

(١) ، (٢) نفسه ص٣١ .
(٣) الأصفهانى : تفصيل النشأتين ص٣١ .
(٤) نفسه ص٣٢ .
(٥) نفسه ص٤٥ .

التى تعد فى حكم الجبرية ، إلا أنه ما من أحد (الا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة ، ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والانذار والتأديب) .

ولهذا فإن على الإنسان أن يبذل قصارى جهده ليكتسب ما يقدر عليه من أنواع الفضائل والله تعالى يعذره بقوله سبحانه ﴿ **لايكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾ ، فالأمر الهام والضرورى هو المحاولة وعقد النية على تغيير سلوكه وتحسينه ، حتى إذا فعل غاية وسعه كان ذلك إيذانا بأن يزيل الله عنه باقى السيئات التى عجز عن التخلص منها . يقول تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم** ﴾[1] .

إنه يثبت جانب جبرى فى الإنسان – يتمثل فى عوامل الوراثة والخلقة وظروف النشأة والبيئة ، ولكنه يرى أنه مختار لأفعاله ، ويدعوه إلى بذل الجهد واستخدام ارادته الحرة فى رياضة نفسه وتقويم أخلاقه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وهنا يكاد ينفرد الأصفهانى بنظرته إلى العبادة فى المجال الأخلاقى :

العبادة ودورها فى السلوك الأخلاقى :

تمهيدًا لبيان دور العبادة فى تقويم الأخلاق ، ينبغى شرح ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان ، فالمقارنة بين الإنسان والحيوان واشتراكهما فى بعض قوى النفس ، يتضح أن المستوى الأدنى الذى يتفق فيه الإنسان مع الحيوان من حيث القوى والطبائع الحيوانية من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل وغيرها ، ولكن الإنسان ينتقل إلى مستوى أعلى حيث يتميز بالعقل ، بل انه بسبب العقل صار إنسانا . ولكن العقل لايصلح وحده بغير الشرع ، وهنا تظهر أهمية العبادة فى السلوك الإنسانى عند الراغب الأصفهانى (فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية ، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان)[2] . لأنه بالعبادة يحقق الغاية التى من أجلها خلق كما قال تعالى ﴿ **وما**

---

(١) نفسه ص٥٤ .

(٢) بين النشأتين ص٤٥ .

خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ﴾ ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾ .

فما هى العبادة وما هو دورها فى السلوك الأخلاق ؟

العبادة كما يعرفها هى (فعل اختيارى مناف للشهوات البدنية تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى طاعة للشريعة)[1] .

اما دورها فهو المحافظة على الفطرة التى خلق بها الإنسان المشار إليها بقوله تعالى ﴿ **فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله** ﴾ الروم٣٠ ، وقوله عز وجل ﴿ **صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون** ﴾ البقرة١٣٨ فالصبغة هى العقول التى تميز بها الإنسان عن البهائم ، والاستفهام فى الآية للإنكار والنفى فلا صبغة أحسن من صبغته تعالى ، ويتساءل الراغب (فكيف تذهب عنا صبغته ونحن نؤكدها بالعبادة ، وهى تزيل رين القلب فينطبع فيه صورة الهداية ؟)[2] .

وترتفع العبادة إلى أرق مراتبها عندما يحب الإنسان أن يتحرى بها ابتغاء مرضاة الله ، ويؤديها بانشراح صدر بدلا من مجاهدة النفس (ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : ان استطعت أن تعمل لله فى الرضا باليقين فاعمل والا ففى الصبر على ماتكره خير كثير)[3] .

ثالثا : إلى أين المصير ؟

يرى الراغب أن الإنسان فى دنياه مسافر متخذا الدليل على ذلك قصة الخلق إذ قال تعالى ﴿ **وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين** ﴾ ، ويستشهد بعبارة على بن أبى طالب رضى الله عنه « الناس على سفر والدنيا دار ممر لا دار مقر وبطن أمه مبدأ سفره والآخرة مقصده وزمان حياته مقدار مسافته وسنوه منازله وشهوره فراسخه وأيامه أمياله وأنفاسه خطايا يسار به سير السفينة براكبها »[4] .

---

(١) نفسه ص٤٨ . (٢) تفسير القاسمى ج٢ ص٢٧٤ .

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٣٤ .

(٤) الراغب الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٩ .

فالغاية للإنسان ينبغى أن تكون دار السلام ، ويحتاج فى حياته إلى التزود للسفر ، وهو فى كدح وكبد مالم ينته إلى دار القرار كما قال تعالى **﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه ﴾** .

والناس فى طلبها على ضربين :

ضرب انصرفوا عن طلب الآخرة وركنوا إلى الدنيا وقالوا (ماهى ألا حياتنا الدنيا نموت ونحيا) وطلبوا الراحة فيها من حيث لا راحة ، أى أنهم فى أعمالهم وسلوكهم يبتغون من الدنيا (ماليس فى طبيعتها ولا موجودا فيها ولها)[1] .

ونفهم من رأى الأصفهانى انحراف هذا الموقف من الناحية الأخلاقية لأن أصحابه يسعون فى تصرفاتهم نحو غاية لن تتحقق ، مصداقا لقوله تعالى **﴿ والذين كفروا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئا)** .

أما الضرب الثانى من الناس ، فهم الذين عرفوا أنهم يعيشون فى الدنيا بصفة مؤقتة كما قال سبحانه ﴿ ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ ، ومن ثم فقد أصبح الدافع لهم فى أعمالهم التزود لدار الخلود فاغترفوا من الزاد الروحانى كالمعارف والحكم والعبادات والأخلاق الحميدة ، لأنهم على يقين من الحصول على ثمرته وهى الحياة الأبدية ، فان الاستكثار من هذا الزاد محمود (ولا يكاد يطلبه إلا من قد عرفه وعرف منفعته)[2] .

ولم ينس هذا الفريق من الناس فى الوقت نفسه نصيبه من الدنيا ، فتزود بالزاد الجسمانى كالمال والاثاث **﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ﴾** ، وغايتهم أن يستعينوا به على الحياة الدنيوية الفانية ، اذ من طبيعة هذا الزاد أن يسترد من الإنسان بعد مفارقته للدنيا ، فلا ينبغى الركون إليه والاستغناء به عن الزاد الروحانى اللازم للآخرة **﴿ وما الحياة الدنيا فى الآخرة إلا متاع)** . ويخشى

---

(١) الراغب : تفصيل النشأتين ص٣٩ .

(٢) الراغب : تفصيل النشأتين ص٣٩

على المستكثر منه أن يثبط صاحبه عن مقصده . يقول الراغب (والاستكثار منه ليس بمذموم ما لم يكن مثبطا لصاحبه عن مقصده ، وكان متناولا على الوجه الذى يجب وكما يجب)[1] . ويقصد بالشق الثانى من عبارته التقيد فى المعاملات بمقتضى الشرع .

وقد تقصر نفس المرء عن الجمع بين الأمرين ، وهنا يجب الاهتمام بما يبقى وتفضيله عما يفنى ، أي إيثار الآخرة على الدنيا ، ولا يأخذ من الثانية إلا بما يبلغ به دار الخلود بشرط مراعاة حكم الشرع والمحافظة على قول الله تعالى **﴿ يأيها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور ﴾**[2] .

ويحرص مفكرنا الأخلاق على أن يستخدم الإنسان قواه التى فطر بها للوصول إلى أشرف مراتب السعادة وأعلاها وهى السعادة الأخروية الجديرة بأن تعد السعادة الحقيقية والتى لاسبيل إليها إلا باكتساب الفضائل ولذلك قال تعالى **﴿ من أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا ﴾**[3] .

وتكتسب الفضائل باستخدام القوى الثلاث التى خص بها الإنسان ، أى السعى فى استخدام القوى الشهوية فى حدود ما رسمه الشرع ، واستعمال القوة الغضبية فى المجاهدة التى تحميه ، وقوته الفكرية لتحصيل العلم الذى يهديه ، وعليه ألا يركن إلى الخمول والكسل بل ان يعمل بقول القائل (**ان أردت أن لا تتعب فاتعب لئلا تتعب**) فان الإنسان أسمى من الحيوان ، واذا كان للحيوان قوة التحرك سعيا لطلب الرزق ، فللإنسان قوى العقل الذى ان لم يستخدمه فقد أبطل كل نعمة أنعمها الله عليه ويصبح وجود العقل عبثا ، لأن النفس تتبلد بترك التفكر والنظر كما يتبلد البدن بتعود الرفاهية بالكسل (فحق الإنسان ان لايذهب عامة أوقاته ألا فى اصلاح أمر دينه ودنياه وموصلاته إلى آخرته مراعيا لها)[4] .

---

(١) نفسه ص٤٠ .

(٢) بين النشأتين ص٤٠ .

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٣٨ .

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص١٥١ .

إن الحكيم الأصفهانى يصور الإنسان فى حركة دائمة ساعيا نحو غايته ، فهو على سفر ، ومقصده الدار الآخرة حيث تتحقق له السعادة الدائمة . بل إنه يستخدم لفظ (**التحريك**) معبرا عن هذا التصور للإنسان فى حركته ، نحو الآخرة ويستند إلى الحديث (سافروا تغنموا) فإنه فى رأيه يحث على التحريك الذى يثمر جنة المأوى ومصاحبة الملأ الأعلى ومجاورة الله تعالى وكلها أسمى الغايات .

ولكن الإنسان فى سعيه هذا يحتاج إلى خمسة أشياء : معرفة المعبود المشار إليه بقوله ﴿ **ففروا إلى الله** ﴾ ، ومعرفة الطريق المشار إليه بقوله ﴿ **قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة** ﴾ وتحصيل الزاد المتبلغ به المشار إليه بقوله ﴿ **وتزودوا فإن خير الزاد التقوى** ﴾ ، والمجاهدة فى الوصول كما قال تعالى ﴿ **وجاهدوا فى الله حق جهاده** ﴾ ، وبهذه الأشياء يأمن الغرور الذى خوفه الله تعالى منه فى قوله ﴿ **ولا يغرنكم بالله الغرور** ﴾[1] .

السعادة الأبدية :

يطلق الراغب الأصفهانى **السعادة الحقيقية على الخيرات الأخروية** ، وتسمية غيرها بهذا الإسم ، فاما لكونه معاونا على ذلك أو نافعا فيه (وكل ما أعان على خير وسعادة فهو خير وسعادة)[2] .

ولهذا فان سعى الإنسان يجب أن يتجه لتحقيق هذه السعادة حيث البقاء بلا فناء والعلم بلا جهل والقدرة بلا عجز والغنى بلا فقر .

ولكن الوصول إليها أمر بعيد المنال ولا يتم إلا باكتساب الفضائل النفسية وهى أربعة أشياء (العقل وكماله العلم ، والعفة وكمالها الورع والشجاعة وكمالها المجاهدة والعدالة وكمالها الانصاف)[3] ولذلك قال تعالى ﴿ **ومن أراد الآخرة وسعى لها**

---

(١) نفسه ص١٥٢ .
(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٣٥ .
(٣) نفسه ص٣٥ .

وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا ﴾ ، فنبه أنه لامطمع لمن أراد الوصول إليها إلا بالسعى[١] .

وللإنسان سعادات[٢] أبيحت له فى الدنيا وهى النعم المذكورة فى قوله تعالى **﴿ وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ﴾** ، ولكن الفرق بين النعم الدنيوية والأخروية ، هو ان الأولى تبيد بينما الثانية دائمة لاتبيد .

والنعم الدنيوية تكون نعمة وسعادة إذا تناولها الناس على الوجه الذى جعل الله فأصبحت لهم نعمة وسعادة وهم الموصوفون بقوله تعالى **﴿ للذين أحسنوا فى هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين ﴾** .

وهناك فريق آخر ركنوا إليها فأصبحت عليهم نقمة فتعذبوا بها عاجلا وآجلا وهم الموصوفون بقوله تعالى **﴿ إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون ﴾**[٣] .

واللذات الأخروية لاتدرك بالعقل فى هذه الدنيا لأنه يقصر عن معرفتها ، ولهذا فقد قرب الله سبحانه تلك اللذات فى الأذهان فشبهها لهم بأنواع ما تدركه حواسهم فقال تعالى **﴿ مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ﴾** . وقوله عز وجل فى أول هذه الآية **﴿ مثل الجنة التى وعد المتقون ﴾**

---

(١) نفسه ص٣٨ .

(٢) ونلحظ ان التصور الإسلامى للدنيا والآخرة هو القاسم المشترك بين علماء الأخلاق ، فانظر مثلا قول ابن حبان (وان الحر حق الحر – من اعتقته الأخلاق الجميلة ، كما ان أسوأ العبيد من استعبدته الأخلاق الدنية ومن أفضل الزاد فى المعاد اعتقاد المحامد الباقية ، ومن لزوم معالى الأخلاق انتج له سلوكها فراخا تطير بالسرور) ولاحظ أيضا مدلولات – الحرية – المحامد الباقية – الأخلاق الجميلة .

كتاب (روضة العقلاء ونزهة الفضلاء) ص٢٥٢ / ٢٥٣ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . ط . دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م .

(٣) تفصيل النشأتين ص٣٥ – ٣٦ .

يدل على أن ذلك تصوير وعلى سبيل التشبيه[1] .

ولئن كان الموت هو الذريعة إلى السعادة الكبرى ، وان الإنسان لن يطلع على سعادة الآخرة إلا بعد مفارقته الهيكل الإنسانى ، إلا أن بوسعه قبل مفارقته لهذا الهيكل ان يزيل الأمراض النفسانية المشار إليها بقوله تعالى **﴿ فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ﴾** لكى يطلع (من وراء ستر رقيق على بعض ماأعد لـه) ، وقد حدث هذا لحارثة الذى قال للنبى ﷺ عزفت نفسى عن الدنيا فكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزًا وطلع على أهل الجنة يتزاورون ، على أهل النار يتعاوون) فقال له النبى ﷺ « عرفت فالزم »[2] . السعادة الأخروية اذن هى الجديرة بالسعى والعمل ، ولايجب على الإنسان أن ييئس إذا حرم من نعم الدنيا بالرغم من محاولاته ودعواته وابتهاله إلى الله ، بل عليه أن يعلم (أن نعمته فيما يمنعه من دنياه كنعمته فيما خوّله وأعطاه)[3] . وربما يقصد بذلك أن اختيار الله تعالى للعبد أفضل من اختيار العبد لنفسه .

ولا يعد فقدان النعيم الدنيوى خسارة بل هو على سبيل الاختبار والابتلاء اذ قال تعالى **﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ﴾** فان هذه الآية مشتملة على محن الدنيا . كما بين تعالى ما للصابرين عنده بقوله **﴿ وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة ﴾** أى الذين إذا أصيبوا بهذه البلايا **﴿ قالوا إنا لله ﴾** ، أى أننا ملكا لله وخلقا له ، فلا يجب المبالاة بالجوع لأن رزق العبد على سيده (فإن منع وقتا فلابد ان يعود إليه . وأموالنا وأنفسنا وتراثنا ملك له ، فله أن يتصرف فيها بما يشاء **﴿ وإنا إليه راجعون ﴾** فى دار الآخرة . فيحصل لنا عنده ما فوته علينا[4] .

والمصاب يهون عليه الخطب متى عرف أنه راجع إلى ربه ، متذكرا نعمه التى لا تعد ولا تحصى وأنه ما لديه منها أضعاف ما استرد منه .

---

(١) نفسه ص٣٧ .

(٢) نفسه ص٣٨ .

(٣) تفسير القاسمى ج٣ ص٤٣٤ .

(٤) نفسه ج٢ ص٣٢٦ .

أما الخاسر المطلق فهو الذى خسر نعيم الأبد ، وهو المذكور فى قوله تعالى ﴿ **قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة** ﴾ الزمر[1] .

• • •

ثالثا : فى الاجتماع :

وسنعالج فى هذا الباب القضايا الآتية :

أولا : التعريف بعلم الاجتماع .

الخلفية العقائدية للعلوم الإنسانية بالغرب .

الخلفية العقائدية لعلم الاجتماع الإسلامى .

ثانيا : معالم المنهج فى علم الاجتماع الإسلامى .

الأصول العامة للمجتمع الإسلامى .

وحدة الفطرة فى الطبيعة والمجتمع .

ثالثا : بعض سنن الله تعالى فى المجتمعات :

١ – القرآن الحكيم والظواهر الاجتماعية .

٢ – اقامة الحدود الشرعية وأثرها فى المجتمع .

---

(١) نفسه ص١٤٩ .

تمهيد :

أول ما لفت نظر الباحثين أن كلاً من علم الاجتماع الإسلامي والغربي - يبدأ من قواعد أصول ومباديء مغايرة للآخر ، وكلاهما يهدف إلى تحقيق أغراض مختلفة أيضا .

وفي ظل الضغط الثقافي للحضارة الغربية ظهرت المدرسة الإسلامية التي تصدت بدورها لتيار التغريب وضمت علماء مخلصين وقفوا ليبينوا لقومهم تفرد الإسلام بمزاياه ونظمه ، وقدموا البديل لعلم الاجتماع الغربي الذي تأسس في بلاده وفق مفاهيم وأغراض لم تعد تخفى على أحد .

ونرى أن الأولوية في قضايا علم الاجتماع الإسلامي ينبغي أن تعطي لعلاج الأزمات الناجمة عن الاحتكاك بالحضارة الغربية وفرض أو استيراد أفكارها ومذاهبها الفلسفية وتصورات للكون والحياة والمصير فضلا عن سلوكياتها .

وإذا كانت التغيرات الاجتماعية أمر لا مفر منه ، فإننا نرى علماء هذه التغيرات وفق دراسات متخصصة يجريها علماء الاجتماع وفق خطط سابقة لها أهدافها وأساليبها كنظم التعليم ، والهجرة في الداخل والخارج ، وقضايا المرأة والأسرة ومشكلات الزواج والطلاق والمسنين .. وغيرها .

والمطلع على الحصاد العلمي لباحثينا وعلمائنا في الحقل العلمي الاجتماعي يلاحظ تنويع الآراء وتشعبها وأنها تعالج المشكلات الاجتماعية من الزاوية الإسلامية .

وسنحاول إيجازها في إطار منهجي يجمع بين المقارنة والاستناد إلى الأصول من الكتاب والسنة ، والتعرض لبعض مخاطرها التي واجهتها - وما زالت تواجهها مجتمعاتنا بغرض الذوبان في قيم الغرب وحضارته المتفسخة .

وإذا كان التحذير من التصورات الفلسفية عند علماء الاجتماع - لا سيما المدرسة الفرنسية ومن حذا حذوهم ، فإن هذا التحذير يقتصر على المفاهيم والعقائد التي تنطلق منها المناهج .

ولكن هذا لا يمنع من الإفادة من وسائل البحث المتصلة بالاحصائيات وبحث المشكلات المشابهة المستحدثة الناجمة عن تحول المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة وما يتبعها من هجرات إلى المدن ومخاطر تشغيل القصرّ ومشاكل البطالة وعمل المرأة وغيرها .

أولا : التعريف بعلم الاجتماع فى الغرب

يعرف دوركيم علم الاجتماع بأنه علم النظم الذى يبحث فى طريقة نشأتها وفى وظائفها ويطلق لفظ نظام على جميع المعتقدات وعلى جميع ضروب السلوك التى تفرضها الحياة الاجتماعية[1] .

أما موضوع علم الاجتماع فهو الظواهر الاجتماعية ، ويمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنها تشمل القواعد القانونية والخلقية وجوامع الكلم والأمثال الشعبية وأصول العقيدة ، التى تعبر فيها الطوائف الدينية والفلسفية عن آرائها وقواعد الذوق الأدبى التى تتبعها شتى المدارس الأدبية وغير ذلك من الأمور .

ويختلف تأثير الظواهر الاجتماعية حسب الظروف والأمكنة والأزمنة ، فهناك بعض التيارات الاجتماعية التى تسوقنا أمامها بشدة تختلف قوة وضعفا حسب اختلاف الأزمان والأقطار فيدفعنا أحد هذه التيارات مثلا نحو الزواج على حين يدفعنا تيار آخر نحو الانتحار ، وعلى حين يدفعنا تيار ثالث نحو الاكثار أو الاقلال من النسل وغير ذلك من الأمور .

وأيا كانت هذه الظواهر ، فان دوركيم يرى أن للظاهرة الاجتماعية قوة قاهرة خارجية ، وأنها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع أو يمكن أن تباشره عليهم[2] .

والقهر الذى تمارسه الجماعات يمكن أن يتشكل بصور متباينة :

١ - فقد يكون نوعا من القوة المادية مثل الحتمية الطبيعية وعلى هذا النحو تفرض قيمة سلعة أو قطعة من النقود .

---

(١) اميل دوركيم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ترجمة د / محمود قاسم ص٤٢ - ٤٤ .

(٢) نفس المصدر ص٦٠ - ٦٣ .

٢ – وقد يكون جزاءات منظمة (تقننها وتقضى بها محكمة تم تأليفها) أو جزاءات غير رسمية (كالتمجيد أو التحقير ، وهما جزاءان ليس لهما قانون ثابت يصدران عن الرأى العام) .

٣ – السخرية التى تلحق بمن يخالفون العادات دون قصد أو يستهينون بقواعد الذوق الشائعة[1] .

ومما ينتقد به دوركيم فى جملة الظواهر الاجتماعية موضوعا للبحث ، أنه أعطاها دوراً أكبر من حجمها وضخم من تأثيرها واعتبرها منفصلة عن (تجسداتها الفردية) ورآها شيئا قائما مستقلا بذاته عن السلوك الفردى ، وأنها اذ تظهر فى المجتمع فانها تظهر بوحى من العقد الجمعى ، وهذه الفكرة – كما يرى أحد الباحثين يسودها فعلا ، الغموض الميتافيزيقى ويجعلها أدنى إلى مفاهيم التفكير الفلسفى[2] .

ولتقدير الدور الذى أداه المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون ، يحسن بنا معرفة موضوع علم الاجتماع عنده ، فإنه لم يتخذ من الظاهرة موضوعا لدراسته بل جعل من واقعات العمران البشرى – حسب تعبيره – موضوع الدراسة الاجتماعية : أصولها وفروعها على السواء ، فبين فى مقدمته أن موضوع كتابه (مايعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع) ولم يترك جانبا من جوانب الحياة الاجتماعية ألا تكلم عنه واعتبرت اليوم فروعا مستقلة بعلم الاجتماع[3] .

ويعتبر منهج ابن خلدون فى دراسات المجتمعات فاتحة لمنهج اسلامى فى البحث ، لأنه سار فى نفس المنحى الذى ينحوه الفكر الإسلامى وتطابق طبيعة المجتمع الإسلامى من حيث انها تتسم بواقعية ولاتنزع عنها سمة الطابع الأخلاقى النقدى فى النظرة الإسلامية .

---

(١) د . مصطفى حسنين : المدخل ، المدرسة الإسلامية فى الاجتماع ص٨٢ .

(٢ ، ٣) نفس المصدر : ٨٠ – ٨١ .

وعلى أية حال ، فإن المقارنة الآنفة بين كل من دوركيم وابن خلدون تعكس لنا الخلفية العقائدية وراء كل منهما ، وتسمح لنا **بالتحذير من سلوك نفس مناهج الغربيين** لأن العلوم الإنسانية عندهم قد نشأت وتطورت فى مناخ عقائدى وعقلى خاص بهم ، حيث تبدأ من تصور معين للوجود كله وتشمل على مقاييس الحق والخير والجمال ، المنبثقة عن هذا التصور .

وتتلخص الخلفية العقائدية المشتركة بين أغلب فروع المعرفة والثقافة الغربية بالقول بأن الوجود كله منحصر فى الإنسان والطبيعة وهو جزء منها ونوع من أنواعها[1] .

والطبيعة – فى الفلسفة المادية الملحدة – وجدت هكذا بنفسها وكذلك سننها أو قوانينها فهى مقدرة بنفسها من غير مقدر لها والعقل وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة طريق آخر وليست المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقيقية إلا وقائع أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطورت فهى ليست ثابتة والإنسان نفسه إنما هو **حيوان اجتماعى مفكر** فحسب وليست النفس الإنسانية ألا مجموعة من الغرائز[2] .

هذا التصور هو الغالب عند العقلانيين والماديين ولا يشذ عن الإيمان بها إلا فئة قليلة جدا وهى بقيّة باقية من المؤمنين بالتفكير الدينى المسيحى – وليس فى هذه الفلسفة أو الأساس الاعتقادى أو التصور الوجودى مكان للإله وصلته بالكون ونظامه أو بالإنسان والوحى والنبوات أو للجزاء والحياة الخالدة أو المثل العليا الأخلاقية ، ولا سيما ما كان مصدره الدين وسائر الغيبيات[3] .

(١ ، ٢) الأستاذ محمد المبارك : نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع ، مجلة البحث الإسلامى ص٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ، العدد العاشر رجب ١٣٩٧ ، يوليو ١٩٧٧ .

(٣) نفس المرجع السابق .

وفى ضوء هذه الحقيقة يجمل الأستاذ محمد المبارك - رحمه الله - النقد الموجه إلى علم الاجتماع الغربى فى الجوانب الآتية :

أولا : ان الاتجاهات المذهبية للمؤلفين والباحثين فيه ذات أثر واضح فى صياغة علم الاجتماع واتجاه النظريات ووضع الافتراضات والتعليلات ، وهذه المذهبية ليست منبثقة عن علم الاجتماع نفسه بل هى خارجة عنه ، ونعنى بها المنطلقات العقائدية التى انطلق منها أصحابها مزودين بل مدفوعين بها قبل الشروع ببحثهم فى علم الاجتماع . ويمكن الانتفاع بهذه الملاحظة الهامة لمعرفة أن **للإسلام نظرته وتصوره العام للوجود عبر عنها القرآن الكريم بوضوح وهى نظرة متميزة ، دقيقة أشمل وأكثر استيعابا من النظرات الأخرى** ولها من سلطان الحجة فى الدفاع عنها ما يجعلها متفوقة على جميع النظرات الأخرى (فلماذا تنطلق المذاهب الأخرى من منطلقاتها المذهبية ولا ينطلق الباحثون المسلمون من منطلق الإسلام ، فى نظرته الدقيقة الصحيحة)[1] ؟ وهنا يعبر عن المدخل الأول لمنهج البحث فى علم الاجتماع الإسلامى .

ثانيا : فى علم الاجتماع الحديث مذاهب اجتماعية مختلفة لكل منها نظرته إلى الحوادث الاجتماعية ومنهجه وتفسيره لها وذلك باختلاف عقائد الباحثين ، فهناك التفسير البيولوجى (العضوى) والمذهب النفسى والمذهب السكانى (الديموجرافى) والاقتصادى والفكرى الاعتقادى وغيرها . ومن هنا يظهر أن المجال فسيح بين هذه التفسيرات المتباينة لتعدد النظرات والمذاهب فى حدود البحث العلمى ، **وللباحث المسلم الخوض فى هذه المجالات مع التسلح بأدلته وبراهينه** .

ثالثا : فى علم الاجتماع نوعان من الموضوعات والحقائق والنظريات الأول منهما الحوادث الاجتماعية التى هى تحت سمعنا وبصرنا مما يمكن مشاهدته وجمعه ودراسته ووصفه وتصنيفه واستخراج سننه المطردة ، وهذا القسم يمكن أن يكون علما إلى حد كبير **والموقف الإسلامى من هذا القسم هو الاسهام فى الأبحاث والاستفادة من أبحاث غيرنا مع التنبه للأغراض والأغلاط وأخطاء المنهج** وما

---

(١) نفس المصدر : ص٣٧ - ٤٠ .

ينشأ عنها أحيانا من نتائج خاطئة ، النوع الثانى من مباحث علم الاجتماع ما يتناول البحث فى أمور لايمكن اخضاعها لطرائق البحث العلمى الدقيق كالبحث مثلا فى أصل اللغات ونشأة الأديان – لذلك فقد كثرت النظريات وتعددت واختلفت ولا سبيل لالزام الباحثين المسلمين باحدى هذه النظريات فليست هى من الحقائق العلمية التى لا يختلف فيها بل ان مثل هذه البحوث يمكن اعتبارها من قبيل الوجه الغيبى لعلم الاجتماع الذى يكون اقتحامه عن طريق العقل وحده منفردا دون الاستعانة بمنهج خاص ضربا من الحدس والتخمين والظن وهو يقابل مثيله فى علم الطبيعة حينما يسأل الكميائى والفزيائى نفسه عن أصل المادة ونشوئها وخلقها وكيف خلقت ومن وضع لها القوانين التى تجرى بموجبها[1] .

الخلفية العقائدية لعلم الاجتماع الإسلامى :

وقد اتضح مما تبين آنفا أن القسم الخاص بالدراسات الاحصائية الواقعية – أو الحقلية – يمكن الاستفادة فيها من منجزات علماء الاجتماع فى الغرب ، بينما ينبغى الحذر كل من الأصل الغيبى أو الميتافيزيقى التى تصدر عنه التصورات والأحكام .

فما هى الأصول الغيبية عند المسلمين المستمدة من عقيدتهم وتشكل رؤيتهم للمجتمع ؟

ان أول هذه الأصول هى **عقيدة التوحيد** ، حيث لا يختلف اثنان فى أنها حجر الزاوية فى السلوك الفردى والاجتماعى معا ، وعلى الأخص العبادات بأنواعها كلها وعلى الأخص التى تسهم فى وحدة المجتمع سواء فى شكل صلاة الجماعة أو أداء الزكاة وحقوق الأموال بعامة كالصدقات وغيرها . يقول الشيخ محمد الصادق عرجون (والإسلام فى عقيدته وعباداته ونظمه الاجتماعية حقيقة واحدة ، مرتبط بعضها ببعض لاتقبل التجزئة والتفريق ، فعباداته كلها إذا لم تقم على أساس عقيدة التوحيد الخاص كانت سرابا لا حقيقة له ، ونظمه الاجتماعية فى سياسته واقتصاده

(١) نفسه ص٤١ .

وأخلاقه اذ لم يكن أساسها العقيدة والعبادات معا - وأجلها الصلاة - وهى ركن اخلاص العبادة لله تعالى ، وتتبعها فى الفضل أختها الزكاة ، وهى ركن التكافل الاجتماعى الذى يجمع كلمة المسلمين على المواساة والتعاون الصادق - كانت أشباحا لاروح فيها ، وكانت أعمالا آلية لاتثمر فى القلب أثره)[1] .

(أ) أما فى العبادات فلا يختلف اثنان على مظاهر الوحدة السلوكية التى تشد وتربط وتؤاخى وتولف القلوب فى الصلاة والزكاة والصيام والحج .

(ب) أما فى مجال **الضبط الاجتماعى** فينفرد الإسلام أيضا بسمته الخاصة إذا عرفنا تعدد أشكال سلطة هذا الضبط عند علماء الاجتماع .

ولكن حيث يكون الإسلام هو **أساس القيم ومصدر التشريع** فى حاجة إلى تعدد مصادر الضبط الاجتماعى حيث يكفل المجتمع الإسلامى عندئذ وسيلتين تحميه من الجريمة : وسيلة منع ووسيلة ردع . **الأولى** : وسيلة حماية إذا نزع الشيطان فى القلب وهمّ صاحبه بارتكاب اعتدائه بتمكين الاسباب التى تحول بين المرء ووساوس الشيطان - أى تقوية الوازع النفسى فى القلوب لدفعها إلى السلوك السوى ابتغاء مرضاة الله تعالى[2] .

والثانية : وسيلة الردع ولابد منها لأن الإنسان ركب فيه نزعات الشر والحسد والطمع فتدفعه للاعتداء - ومن هنا نهج الإسلام نهجا خاصا بالنظر إلى مصالح المجتمع الأساسية (أى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وجعل وسيلة الردع ازاءها حدا جعله الله حقا خالصا له[3] .

---

(١) محمد الصادق عرجون : سنن الله فى المجموع ص٥٨ - ٥٩ من خلال القرآن - ط . دار السعودية للنشر والتوزيع - جدة..

(٢) د / مصطفى حسنين : المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى علم الاجتماع ص١١١ مطبعة الكيلانى بالقاهرة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

(٣) وهى : الرأى العام ، والقانون ، والاعتقاد ، والايحاء الاجتماعى ، والتربية ، والعرف ، والدين ، والمثل العليا ، والشعائر ، والفن ، والشخصية ، والتثقيف ، والتوهم ، والقيم الاجتماعية (نفسه ص١٢٨ /١٢٩) .

اذن فان المنهج الإسلامى يجب أن يعتمد على ركيزتين :

أحدهما - نظرية ، وهى فى جوهرها مستمدة من تفسير الآيات القرآنية ، وذلك لاستقراء السنن الالهية فى قيام المجتمعات وتدهورها ، وبجانبها أيضا الاحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة .

وفى هذا الصدد يرى الاستاذ الدكتور حسن الساعاتى ان القرآن والسنة ليسا مجموعة من العقائد الايمانية البحتة ، وانما يحتويان فى الأعم الأغلب على ما يرتبط بأحوال الاجتماع الإنسانى وشئون العمران البشرى من معاملات اجتماعية تتعلق بمختلف النظم الاجتماعية ، وبخاصة نظام الأسرة وما يشتمل عليه من نظم فرعية كالخطبة والزواج والطلاق وتربية الأطفال وحضانتهم والميراث ، والنظام الاقتصادى وما يحتوى عليه من نظم فرعية كالانتاج والبيع والشراء والنظام الاخلاقى وما يدخل فى نطاقه من نظم فرعية قضائية وجزائية ، والنظام السياسى وما يشتمل عليه من نظم فرعية تتعلق بالحكم والتشريع . هذا فضلا عن مخاطبة القرآن والسنّة العقل مباشرة وتوجيه الناس إلى النظر والتفكر والتدبر ، واستخدام الأساليب المنطقية استدلالا وبرهانا[1] .

وما دام الأمر كذلك ، فان مما يعاوننا فى مهمتنا إذا أردنا البدء بالنظر والبحث فى قضايا علم الاجتماع الإسلامى - ان نسترشد بمنهج الدراسة وفق آيات القرآن الكريم الذى خطه الإمام المودودى ، ويتلخص هذا المنهج فى الخطوات التالية :

(أ) ان يخلى الباحث ذهنه ما أمكن من جميع ما استقر فيه من التصورات والنظريات ويطهره من سائر ما يكنه من الرغبات الموالية أو المناوئة ، ثم يكب على دراسته بقلب مفتوح واذن واعية وقصد نزيه لفهمه .

(ب) يقبل على دراسته اقبالا لا ملل فيه ولا كلل ، وأن يدرسه كل مرة وجهة جديدة ، ويسجل ما يعن له من نقاط هامة خلال الدراسة .

---

(1) د / حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى - قواعد المنهج ص١٩١ ط. دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٨١م .

(ج) اذا ما انتهى من النظر الاجمالى الشامل يبدأ بدراسة تفصيلية .

وعلى سبيل المثال :

فإزاء دراسة المجتمعات ، يحاول أن يعرف مثلا (المجتمع المطلوب) فى نظرة القرآن ويسجل صفاته وشروط تحققه فى جانب وصفات وخصال (المجتمع المرفوض) فى جانب آخر . كما يحاول أن يعرف موجبات تقدم المجتمع الأول وبقائه وسعادته حسب مقياس القرآن ، والأسباب التى يعتبرها مبعث الهلاك والدمار[1] . وسيأتى أيضا ذكر حديث الرسول ﷺ فى النظام الاجتماعى كمثال ، ولعله يلفت نظر الباحثين إلى سنة الرسول ﷺ وفيها الكثير المتصل بالمجتمع الإسلامى ونظمه وكيفية حل مشكلاته وطرق تغييره نحو الأفضل .

الثانية : عملية ، أى البحث العملى : فاذا كان علم الاجتماع فى الغرب قد جعل غايته القصوى كعلاج مشكلات المجتمع بواسطة البحث العملى[2] ، فما يضير علم الاجتماع لدى المسلمين أيضا أن يتخذ من البحث العملى منهجا لنفس الغاية ؟

ثانيا : معالم المنهج فى علم الاجتماع الإسلامى :

وهنا لنا وقفة نستقرىء فيها بعض معالم المنهج فى علم الاجتماع الإسلامى :

أولا : ان الأساس النظرى مستمد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، والنصوص الموضحة آنفا عندما تصف مجتمعا من المجتمعات وما آل إليه فان ذلك يعد بمثابة سنّة عامة بحيث كل من يسير على طريقتها تتحقق فيه آثار متابعتها فى عقائدها وأعمالها ، ومن ثم تساعد الدارس على التنبؤ بما ينتظر هذه المجتمعات إذا ما تابعت أسلافها .

ويستفاد من ذلك أيضا أن الآيات والأحاديث تحمل دلالة الانذار والتحذير .

---

(1) أبو الأعلى المودودى : المبادىء الأساسية لفهم القرآن ص٢٦ /٢٨ بتصرف ط . دار التراث العربى – بدون تاريخ .

(2) د / السيد محمد بدوى : مبادىء علم الاجتماع ص٢٤٦ط . دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م .

بعبارة أخرى نجد ارتباطا بين موضوعات (علم الاجتماع) و(التفسير التاريخى) أو (فلسفة التاريخ) .

وهذه المزية ينفرد بها المنهج الإسلامى ، ولا ينبغى للباحث أن يشغل نفسه بما دار فى البحوث الاجتماعية بأوروبا ، حيث فصل علماء الاجتماع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ، أى بين البحث الموضوعى والرغبة فى التنبؤ)[1] .

وقد تكلمنا آنفا عن مكانة عقيدة التوحيد وهيمنتها على النظام الاجتماعى حيث يفسر فى ضوئها حركة الفرد والمجتمع والأمة .

وفى مجال التطبيقات العملية للمنهج الإسلامى فى علم الاجتماع ، نجد ابن خلدون ملتزماً بهذا المنهج بصفة جوهرية وقد اكتشف هذه النتيجة الاستاذ الدكتور حسن الساعاتى بكتابه (علم الاجتماع الخلدونى – قواعد المنهج) بعد تناولة لمقدمته بالتحليل حيث استوقفه استعمال ابن خلدون الشواهد القرآنية ليدعم بها آراءه ، وأنه قد توصل إلى علمه الاجتماعى الجديد متأثرا ، إلى حد ما ، بتدبره الاجتماعى لآيات القرآن التى يمكن أن يقاس على ما تتضمنه من معانى يسهل تطبيقها على الأحوال الاجتماعية[2] .

وقد كان تبحره فى علوم القرآن سببا فى جعله يستدل بما فيه من قوانين أو مبادىء عامة من النفس البشرية والاجتماع الإنسانى وأحوال العمران[3] .

وباحصاء عدد ما أورده ابن خلدون بقدمته من الفاصلة القرآنية (سنة الله) ، تبين أنه استشهد بها فى **أربعة عشر موضعا بارزا** ، وكان استخدامها فى مواضعها بغرض اثبات أن سنة التغير أو التبدل أو التحول الاجتماعى من حال إلى حال أخر ، هى بمثابة **قوانين اجتماعية فى العمران البشرى** .

ويقول الدكتور الساعاتى (وغنى عن البيان أنه لم تكن لتفوت ابن خلدون ،

---

(١) د / السيد محمد بدوى : مبادىء علم الاجتماع ص١٨٠ط . دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦ .

(٢) د / حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى – وقاعد المنهج ص١٢١ / ١٢٢ .

(٣) نفسه ص ٤٠ الاضافة إلى اهتدائه بمناهج علم الحديث وأصول علم الفقه .

وهو الفقيه والأصولى ، مثل هذه العبارات القرآنية ذات الدلالات الاجتماعية الواضحة)[1] .

ونود بعد ذلك الاستفادة من هذه الدراسة الأصيلة لعالم من علمائنا ، لتعضيد ما نذهب إليه فى بيان الاثر العميق لكتاب الله تعالى فى منهج البحث فى مجال علم الاجتماع فى تاريخنا ، ولهذا يجب الاسترشاد بنفس المنهج مع الاستفادة بما استحدثه علم الاجتماع المعاصر فى طرق البحث ومناهجه للظواهر الاجتماعية من حيث طرق الاحصاء والتبويب والتفسير وغيرها من القواعد المنهجية التى يجب مراعاتها قبل البدء فى دراسة وبحث أى مشكلة اجتماعية .

كذلك الأحاديث النبوية ، اذ اتضح أن ابن خلدون استند إليها أيضا فى مواضع كثيرة من المقدمة ، وبخاصة ذلك الحديث الذى يتضمن فى رأى الدكتور الساعاتى مبدأ رئيسيا من مبادىء علم الاجتماع ، لأنه الركيزة الاساسية للتنشئة الاجتماعية ذلك الحديث هو (كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ...[2] .

وقبل قيام ابن خلدون بتنظيم علم الاجتماع ووضع أصوله واكتشاف سننه ، كان علماء المسلمين من فقهاء وعلماء وقضاة وأهل حسبه يستوحون من الكتاب والسنة أصول النظم الاجتماعية التى شرعها الإسلام . صحيح أنهم لم يعرفوا التقسيم المعاصر لعلم الاجتماع إلى نظرى وعملى ، ولكن اجتهاداتهم العلمية ومراقبتهم لتنفيذ الشرع فى جوانب الحياة المختلفة يشكل الجانب العملى لما نعرفه الان فى علم الاجتماع .

وبعبارة أخرى ، فانه فى الجانب النظرى ، استخلصوا الايات والاحاديث التى تتناول الظواهر الاجتماعية كنظام الاسرة وفروعه من زواج وطلاق وميراث وتربيه

---

(١) نفسه ص١٢٥ وقد تتبع الدكتور الساعاتى هذه المواضع بكتابه من ص١٢٢ إلى ص١٣٢ .

(٢) نفسه ص ك١٩٣ وباق الحديث ... كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها جدعاء ؟ . ثم يقول أبو هريرة : اقرءوا ان شئتم (فطرة الله التى فطر الناس عليها) سورة الروم - ٣٠ والحديث متفق عليه .

أطفال ، والنظام المالى وما يحتويه من بيع وشراء وتعاقد ورهون ، والنظام الاخلاق والسياسى الخ ...

ونرى فى الجانب العملى جهود القضاة وأهل الحسبة والفقهاء والعلماء الذين كانوا قائمين على تنفيذ حدود الله تعالى بالتحذير من الانحرافات وتصحيحها عن طريق الفتاوى والاحكام القضائية بتنفيذ الحدود والتعازير ، والعمل بقاعدة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، استجابه لقول الله تعالى **﴿ ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾** آل عمران ٤٠ .

وفى ضوء ذلك كله ، فان من واجب المجتمع الإسلامى ممثلا فى هؤلاء وغيرهم ان يتعاون أفراده فى رعاية حدود الله تعالى (فلا يسمحون لفرد منهم بأن يتعداها فى نفسه أو فى محيطه ، حماية له ولانفسهم جميعا من عاقبة التعدى امتثالا لقوله تعالى **﴿ ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ﴾** البقرة ٢٢٩[(١)] .

وقد شرعت الحدود لاصلاح أمراض القلب ، اذ ان (العقوبات الشرعية كلها أدوية نافعة يصلح الله بها مرض القلب ، وهى من رحمة الله بعباده ورأفته بهم ، الداخلة فى قوله تعالى **﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾** .

ويضيف ابن تيمية إلى ذلك ان (الرحمة والرأفة يحبهما الله ، مالم تكن مضيعة لدين الله)[(٢)] .

وبعد ذلك يأتى بيان وصف المجتمع الإسلامى وأسسه العامة بهدف تمييزه عن غيره من المجتمعات ، والوقوف على طرق إزالة آثار ماعلق بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة من أدران الغزو الاستعمارى من جهة ، وإبطال مظاهر الاقتباس والتقليد من عادات وتقاليد المجتمعات الغربية من جهة أخرى ، وذلك بمعرفة سنّة الله فى المجتمعات والاسترشاد بها ، مع دراسة أسس ونظم المجتمعات الإسلامية بعصورنا الأولى المفضّلة .

---

(١) محمد كامل حمزة : القيم الدينية والمجتمع ص٨٦ . ط دار المعارف (أقرأ) العدد ٣٨٦ يوليو ١٩٨٣م .
(٢) ابن تيمية : تفسير سورة النور ص١٠ / ١١ .

الاصول العامة للمجتمع الإسلامى :

عندما نعرّف المجتمع المسلم ، فان أول خطوات معرفته هو الوقوف على الآيات القرآنية والاحاديث النبوية التى تحدثت عن التنظيم الاجتماعى للمسلمين فقد جاء الإسلام بقواعد وأصول للمجتمع الإسلامى فتضمنت الشريعة حدودا للعقوبات والتعاذير ، واحتوت تعاليم الإسلام على تحديد النظام الاجتماعى الكفيل بضم المسلمين تحت كنفه إذ يتعذر تحقيق الحياة التى أمر الشرع بها إلا فى مجتمع يتعاون فيه الجميع على تنفيذ الشريعة ويحتكمون فى تصرفاتهم إليها .

من هنا أورد القرآن الكريم آيات آمره بالاخلاق الفاضلة وسبل التعامل على المستوى الاجتماعى كحفظ المواثيق والعهود والحض على التعاون على البر والتقوى وصلة الرجال بالنساء وكفالة حماية الاسرة وعلاقة الحاكم بالمحكومين والعكس وتنظيم الأحكام المالية والصلات الاقتصادية وغير ذلك من روابط اجتماعية تحدد شكل المجتمع المسلم وتبرز معالمه وتميزه عن غيره من المجتمعات السائدة على ظهر الارض(١).

وربما تضمنت بعض السور فى القرآن الكريم أغلب هذه النظم مثل سورة (النور) و(الحجرات) و(النساء) ، وغيرهم سنتناولها بشىء من التفصيل عند التعرض لبعض السنن الالهية فى المجتمعات .

كذلك من الخطوات التى ينبغى أن نخطوها لمعرفة هذا المجتمع ، التحقق من قيامه فى عصر النبى ﷺ والخلفاء الراشدين وامتداده لعدة قرون ، صحيح أنه لم يحافظ فى العصور اللاحقة على نفس السمات ولكن بقيت المعالم الإسلامية

---

(١) يقول الدكتور مصطفى عبد الواحد (فلابد من الفرق بين المجتمع وبين الدولة فى تاريخ الإسلام .. فالمجتمع المسلم هو هذه الأمة التى التفت حول دينها فى أحرج الأوقات وحالك الظلمات ، وهى التى أقامت هذا الدين وأصرت على تطبيقه ، حتى عندما انحرف الحاكمون وأهملت الدولة تطبيق شريعة الإسلام .

ولا يزال ذلك المجتمع قائما فى كل بيئة اسلامية صحت فيها العقيدة ونجت من الادواء الت بثها اعداء هذا الدين فى كثير من الأنحاء (ص٥ من كتابه : المجتمع الإسلامى ..) .

بارزة من حيث تطبيق الشريعة والترابط الاجتماعى والمحافظة على نظام الأسرة والتعامل وفق القيم الخلقية ، وذلك قبل الغزو الاستعمارى .

وفى ضوء ما تقدم يصبح من مهام علم الاجتماع الإسلامى أن يتتبع مظاهر الخلل فى النظام الاجتماعى للمسلمين وأسبابه ومظاهره، توطئة لاصلاحه وتقويمه .

وهو منهج علمى ينبغى – فى رأى الاستاذ الدكتور مصطفى حسنين – أن يلجأ إليه الباحثون الاجتماعيون لدرء مخاطر الغزو الحضارى الذى يكاد أن يعصف بكل نواحى الحياة عندنا ، ويقول (ويجب أن نقرر أن ما يتعرض له المجتمع الإسلامى هذه الايام من ضغوط حضارية ، فاق كل ما تعرض له نهج حضارة هذا المجتمع فى أى عصر من عصور حياته الماضية منذ ظهر الإسلام حتى اليوم)[1] .

والحق ان هذه القضية تحتل مركز الصدارة بين مشكلات المجتمعات الإسلامية حيث وفدت الينا من الغرب مذاهب متباينة فى الاقتصاد والاجتماع والتربية وكلها تدور حول نقطة واحدة هى العمل على طرح القيم الأخلاقية والمبادىء الروحية الايمانية جانبا (وإذا صح أن يكون من مذهب الحرية والوجودية والنفعية أساس الحياة ، فهى أساس لحياة أصحابها فقط ، أما أنها تكون أساسا عمليا لحياة الأمم والجماعات .. فهى حياة لايمكن أن يقوم عليها مجتمع مثالى فاضل)[2] .

وهذه التحليلات تقودنا إلى التنبه للأثر المخرب لعوامل التغريب الطارئة مع الاحتكاك بحضارة العصر الحديث ، وهى ظاهرة فريدة فى تاريخنا من حيث تعدد مذاهبها والتمكين لها بواسطة القوى الاستعمارية لتربية الأجيال المسلمة وفق تصوراتها وفلسفاتها ، وظهورها فى اطر مذاهب أيديولوجيه متكاملة تستهدف

---

(١) د / مصطفى محمد حسنين : المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى علم الاجتماع ص٧٤ ، ٨٩ مطبعة الكيلانى بالقاهرة ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م .

(٢) الشيخ محمود شلتوت : منهج القرآن فى بناء المجتمع ص١٧٩ / ١٨٠ كتاب الهلال – العدد ٣٧٠ ذو الحجة ١٤٠١هـ – اكتوبر ١٩٨١م .

خلخلة الأسس الإسلامية للمجتمعات الشرقية الإسلامية التى حافظت على سلامتها طوال القرون الماضية عندما كان للشرع وحده الكلمة النافذة .

كذلك يتحمل علماء الاجتماع الباحثون وفق مناهجه الإسلامية مسئولية البحث عن الحل الصحيح .

والعلاج المقترح لوقف زحف سم الزيج الوافد العاتى أن يلجأ الباحوث الاجتماعيون إلى الكشف عن أفضل السبل ووضع وسائل العلاج التى تحول تيار الغزو الفكرى إلى مسارات نافعة ، وبأن تحول الصراع إلى أسلوب امتصاص يبقى على الأصل الإسلامى السليم فى مجتمعنا الإسلامى[1] .

وفى مقدمة وسائل مقاومة ودفع الغزو الفكرى جعل التربية الإسلامية الاجتماعية السليمة أداة لغرس القيم الإسلامية فى النفوس فتصبح أداة الضبط والتلقى والاختيار السليم ، فكما أن الجسم السليم يرفض كل سم ينفذ إليه ، كذلك المجتمع ، إن أقمناه سليما صحيحا فإنه سيلفظ كل رأى فاسد ينفذ إليه .

وبذلك يمكن حماية بنية المجتمع الإسلامى سليما من جانب ونتفادى الاضطرار إلى الانغلاق إذ أن (الانغلاق الاجتماعى فى عصرنا هذا مستحيل)[2] .

ولا شك أن علم الاجتماع الإسلامى بمناهج بحثه النظرية والعملية كفيل بتحقيق هذا الدور ، فضلا عن تأثيره الفعال لأنه سيعيد إلى ذاكرتنا استحضار مميزات الحضارة الإسلامية .

لذلك فان من واجب الباحثين (إبراز المعطيات التى قدمها الفكر الإسلامى للفكر الإنسانى ، كما ينبغى بعث القيم الاجتماعية التى خلفتها الثقافة الإسلامية ، ففى بعثها علاج لمعظم المشكلات الاجتماعية التى نعانى منها اليوم)[3] .

---

(١) د / مصطفى محمد حسنين : المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى علم الاجتماع ص٨٩ .

(٢) نفسه ص٨٩ / ٩٠ .

(٣) د /سامية مصطفى الخشاب : علم الاجتماع الإسلامى ص١٣٥ ط . دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م .

تطبيق المنهج فى ضوء :
وحدة الفطرة فى الطبيعة والمجتمع :

يرى الدكتور الغمراوى أن العلوم الاجتماعية لا تملك ما للعلم الطبيعى من التجربة العملية التى يتحكم العالم فى إجرائها بالصورة التى يرى أنها أدنى إلى أن تؤدى إلى الكشف عن الحق فى موضوعها ، صحيح أن علماء الاجتماع يستعينون أيضا بنوع من المشاهدة ، ولولا ذلك ما كانت هناك علوم اجتماعية قط ، لكن شتان بين المشاهدتين :

مشاهدة يكفيها ويضبط ظروفها المشاهد كما فى العلم الطبيعى وبين مشاهدة لايكاد يكون هناك سبيل إلى التحكم فيها أو ضبط ظروفها وتكييفها كما فى العلم الاجتماعى .

وهذا الفرق الاساسى هو سبب نهوض العلوم الطبيعية وقعود العلوم الاجتماعية عن أن تبلغ من الدقة والاصابة المبلغ الذى يليق ، هذه النتيجة ليست راجعة إلى فضل فريق من العلماء على فريق وانما ترجع إلى طبيعة الموضوع فى كل علم .

ولكن عجز العلم الاجتماعى عن الوصول إلى الحق مهما تكن أسباب ذلك العجز لن يعفى أحدا من عواقب الخطأ أو التخبط فى الحياة الاجتماعية نتيجة لجهل سنن الله التى طبعت عليها **الفطرة فى الاجتماع** .

وفى هذه النقطة بالذات – أى الاستدلال بالفطرة – يتميز المسلمون عن سائر الناس ، فمهما عذر الناس فى الجهل بأن الفطرة وحدة واحدة فى طبيعياتها واجتماعياتها فالمسلمون من بينهم لاعذر لهم لأن كتاب الله فاطر الفطرة قائم بينهم يخبرهم من ذلك بما جهلته الفلسفة ولم يدركه العلم ، فى آيات هى فى أيدى المسلمين – كنحو قوله تعالى فى سورة تبارك ﴿ **ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت – ٣** ﴾ وفى سورة فاطر ﴿ **فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا – ٤٣** ﴾ ولم تنزل هذه الآية الكريمة وأمثالها فى القرآن فى سنة الله فى المادة وانما نزلت فى سنة الله فى الاجتماع لتنذر الناس

عواقب كفرهم إن كفروا بالدين الذى هو دين الفطرة ، جرت فى الأولين بالهلاك حين عصوا واتبعوا أهواءهم ، وهى جارية لاشك فى الاخرين إن هم عصوا أيضا وخرجوا عن سنته سبحانه التى فطر عليها الناس سواء أكان خروجهم ومخالفتهم عن جهل أو عن عناد[1] .

هذا التفسير القرآنى ينفرد به المسلمون وهو الاصل المنهجى كما بينا آنفا ، وعلى الباحثين فى أحوال مجتمعاتهم أن يعرفوا ارتباط السنن والامثلة والتطبيقات بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من غير نسيان أيضا سيرة السلف الصالح ما أمكن ذلك ، اذ تعتبر سنة الماضين ، حسب نهج القرآن دعمًا للبشر ومساعدًا لهم فى الابتعاد عن الوقوع فى الخطأ مرة أخرى وعلى المسلمين - بل البشر جميعا - أن يفهموا هذه السنن حتى ينالوا ، رحمة الله تعالى ويبتعدوا عن انتقامه لهذا يقول الله تعالى ﴿ **وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين** ﴾ الأنفال ٣٨ أى وان يعودوا لاعمالهم الفاسدة الناشئة عن تصوراتهم واعتقاداتهم الخاطئة ، فقد مضت سنة الله فى نزول العقاب على أمثال هؤلاء . ويدخل فى سنة الاعتبار أيضا الاحداث التى حدثت بعد نزول القرآن ، خلال هذه العصور فى كل أقطار الارض سواء فى المجتمعات المؤمنة أم الكتابية أم الوثنية ، وادراك مثل هذه السنن وعلاقة ما بالانفس بما يحدث للأقوام هو الذى جعل المؤرخ « ولز » يقول : (ان مصائب الحرب العالمية وما نزل بالناس من دمار وما حل من عذاب ، كانت الجزاء الوفاق لما يحمله الناس من أفكار خاطئة[2] .

ما أحوجنا اذن إلى دراسات منهجية لعلم اجتماع إسلامى لفهم سنن الله تعالى فى المجتمعات لاسيما فى هذا الوقت الذى أصبحت المجتمعات الإسلامية نهبا

---

(١) د . الغمراوى : الإسلام فى عصر العلم ص٦٥ .
اعداد / أحمد عبد السلام الكردانى - ط . دار الإنسان ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
ولقد لخصنا فى هذا المبحث بعض ما أورده المؤلف - رحمه الله - فى الفصل الثامن من الكتاب تحت عنوان (الإسلام وسنن الاجتماع) .
(٢) جودت سعيد : حتى يغيروا ما بأنفسهم ص١١١ .
(بحث سنن النفس والمجتمع) تقديم مالك بن نبى ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م دمشق .

لغزوات ثقافية متتابعة . يقول أحد الباحثين فى هذا الصدد (وحين يصبح التلاعب بأفكار المجتمعات وتوجيهها إلى حيث يراد علما منسقا له دوائره وعلماؤه ومؤسساته وحين يؤلف كتاب فى مثل هذا الموضوع عنوانه « اغتصاب ضمير الجماهير » حين يتم كل ذلك ، لابد أن يصير عند هذه المجتمعات علم آخر تتحصن به ضد هذه التوجيهات وذلك الاغتصاب)[1] .

ثالثا : بعض سنن الله تعالى فى المجتمعات : -

ومما يقرب لنا فهم سنن الله عز وجل فى المجتمعات معرفة السنن التى تشد البنيان بعضه إلى بعض فهى التى تمكن من بناء يبقى على مر الزمن . إن مهندس البناء هو الذى يعرف مقدار التماسك لكل مادة وطاقة تحملها وكذلك يعرف ما يحتاج بناء الجسور والانفاق والابراج كذلك مهندس بناء المجتمع إذا نظر إلى المجتمع فإنه يعرف ما يتمتع به المجتمع من تماسك وما يطرأ عليه من خلل وما يتعرض له إذا استمر إهماله من خطر السقوط فى أجل محدود .

قال تعالى ﴿ **لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾ يونس٤٩ . فضلا عن الآيات القرآنية التى تحذرنا من الترف والظلم والمعاصى التى تكون سببا فى إهلاك المجتمعات كما سيأتى تفصيلا .

والرسول ﷺ يضرب مثلا آخر تمتزج فيه السنة المادية بالسنة الاجتماعية ، فى مثل السفينة وركابها وعلاقة سنن المركب بسنن المادة تارة وبسنن البشر تارة آخرى ، هذا المثل يذكره الرسول ﷺ ليبين أن للمجتمع قانوناً يترابط به ليحميه من الغرق .

فقد روى البخارى بسنده عن النعمان بن بشير قال رسول الله ﷺ « مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من

---

(١) جودت سعيد : حتى يغيروا ما بأنفسهم ص٢٥ .

فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فان يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وان أخذوا على أيديهم نجوا جميعا »[1] .

وفى آية أخرى من آيات الله المتصلة بسنن المجتمع قوله عز وجل ﴿ **ان الله لا يغير ما بقوم ، حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ الرعد١١ . والسنة الموجودة بها سنة عامة تنطبق على كل البشر وليست خاصة بالمسلمين بدليل أن كلمة (قوم) فى الآية لم تأت مخصصة بقوم معينين وانما هى لكل قوم ولكن ليس معنى هذا أن مشكلة المسلمين لا تتميز بخصوصية من حيث العوارض والملابسات الخاصة التى ينبغى أن يراعيها المسلم حين يأخذ فى معالجة المشكلة[2] .

مثال ذلك الخطاب الموجه إلى أهل المدينة بسورة النساء فى قوله تعالى ﴿ **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا** ﴾ لتفيدهم أن الشرك بالله ليس هو اتخاذ الاوثان والاحجار فحسب ولكن هناك ألوانا من الشرك غير هذا اللون ، فكل من آثر على الله تعالى أحدا من الناس أو شيئا من الأشياء فقد ارتكب لونا من ألوان الشرك لان الايثار اختيار بعد الموازنة ، فايثار طاعة الحكام فيما يخالف امر الله ونهيه لون ، وايثار الشهوات على الطاعات لون ، وايثار المادة والكسب المحرم لون ، وايثار حكم الإنسان على حكم الله فى التحليل والتحريم لون ، وهكذا .

فإذا كان المجتمع الإسلامى خاليا من شرك الاوثان فان هناك ألوانا من الشرك اخرى يجب أن يحذروها .

وبهذا يتميز المجتمع الإسلامى فى شكله الصحيح عن غيره من المجتمعات ، وقد أمر القرآن رسول الله ﷺ بأن يدعو أهل الكتاب إلى نبذ الأرباب حيث يقول ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون** ﴾ (آل عمران ٦٤)[3] .

---

(١) جودت سعيد : حتى يغيروا ما بانفسهم ص٢٥ .

(٢) الشيخ محمد المدنى : المجتمع الإسلامى كما تنظمه سورة النساء ص٤٨ .

(٣) الشيخ محمد المدنى : المجتمع الإسلامى كما تنظمة سورة النساء ص٤٨ .

القرآن الحكيم والظواهر الاجتماعية :

ومن الخصائص التى يتميز بها المجتمع الإسلامى أيضا تنظيم العلاقة بين الرجال والنساء فى حدود الشرع من حيث الزواج والطلاق ونظام الأسرة وعلاقة النسب والمصاهرة وتحريم الزنا والأسباب المفضية إليه والأمر بحجاب المرأة ومنعها من الاختلاط بالرجال وغير ذلك من تشريعات نجدها فى سور النور والنساء والحجرات وغيرها .

قال تعالى ﴿ **خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة** ﴾ الروم٣١ .

وقال عز وجل ﴿ **ومن كل شىء خلقنا زوجين** ﴾ الذاريات٤٩ .

والايات فى هذه القضايا كثيرة .

ونجد فى السنة أيضا أحاديث منظمة لشكل المجتمع المسلم . من ذلك مثلا اختلاط الرجال بالنساء ، فقد روى أبو داود بسنده عن أبى أسيد الانصارى ، أنه سمع النبى ﷺ يقول وهو خارج المسجد ، فاختلط الرجال مع النساء فى الطريق فقال رسول الله ﷺ : « استأخرن فانه ليس لكن أن تحققن الطريق ، عليكن بحافات الطريق » فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى ان ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به .

وفى شرح هذا الحديث ، علق الاستاذ المودودى رحمه الله بقوله (وأنه ليتضح من هذه الاحكام أن المجالس المختلطة من الرجال والنساء لاتتفق بحال مع طبيعة الإسلام ومزاجه ، فالدين الذى لا يسمح باختلاط الجنسين للعبادة فى مواضعها ، هل لأحد أن يتصور عنه أنه يبيح الاختلاط بينهما فى الكليات والمكاتب والمجالس والنوادى الساهرة ؟[1] .

وبيان دور المرأة فى المجتمع الإسلامى ومكانتها من أهم المعالم التى تشكل هذا المجتمع وربما كان الحكم الصادر ممن نشأ فى المجتمع الغربى ، ولاحظ الفروق الجوهرية بين المجتمعين ربما كان أقدر على فهم النظام الاجتماعى للإسلام ومعرفة حكمته :

---

(١) المودودى : تفسير سورة النور ص١٧٦ ط دار الفكر ١٢٧٨هـ ١٩٥٩م .

تقول السيدة الأمريكية مريم جميلة بعد اعتناقها للإسلام ودراستها لشريعته ونظمه وعباداته (فدور المرأة فى الإسلام ليس فى صندوق الانتخابات بل فى تعهد بيتها وأسرتها ، ونجاحها كإنسان يقاس طبقا لاخلاصها لزوجها ، ورعاية أبنائها الغالية . فمن المنتظر لذلك أن تعيش المرأة المسلمة فى انعزال ، والحجاب هو الوسيلة اللازمة لهذه الغاية فبينها يلعب الرجال على مسرح التاريخ فان وظيفة النساء أن يكن مساعدات لهم ، محتجبات عن أنظار العامة من وراء المشاهد ، ولعل تلك المنزلة تكون أكثر تواضعا ، وأقل إثارة ، إلا أنها ليست أقل أهمية فى المحافظة على نهجنا فى الحياة[1] .

ونظن أن المعارضين لهذا الرأى من بيننا لن يجدوا ثغرة ينفذون إليها بحجة العصرية والتقدم والحضارة ، فان السيدة مريم قد نشأت فى مجتمع بلغ الذروة فيها جميعا حسب مفاهيم قبل أن تهتدى إلى الإسلام وتعرف شريعته ونظمه ، ومن ثم فان حكمها المبنى على الدراسة المقارنة له حجته وبرهانه . يضاف إلى ذلك كله آيات وأحاديث كثيرة تشكل فى مجموعها قواعد منهجية لعلم اجتماع جديد تبين أصول السنن الإلهية فى قيام المجتمعات وانحدارها فى اطار التصور الإسلامى — مع التحذير من أسباب هلاك المجتمعات وفسادها وأمراضها كالظلم وفشو الزنا والترف والتعامل بالربا واستبداد الحكم ومظاهر الشرك والوثنية وغيرها — أجملها الاستاذ محمد المبارك فى الافكار الاساسية التى نورد بعضها فيما يلى[2] : —

يشير القرآن إلى الحوادث والظواهر الاجتماعية كما يشير إلى الحوادث الطبيعية كتراكم السحب ونزول المطر وسقاية الأرض ونمو النبات واختزان الماء لتكوين الينابيع تحت الأرض ونقصانها وأمثال ذلك ، يذكر القرآن أمثلة من الظواهر الاجتماعية كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد فى الحكم والأجرام

---

(١) مريم جميلة : الإسلام فى النظرية والتطبيق ص٨٣ مكتبة الفلاح — الكويت ١٣٩٨هـ .

(٢) ويشاركه فى الرأى الشيخ صادق عرجون اذ يعدد عوامل بناء المجتمع فى المحافظة على الاخاء والمودة ، بينما يجمل عوامل انحدار المجتمع فى فساد القمة والانغماس فى الترف ، والركون إلى الظالمين . (ينظر كتابه : سنن الله فى المجتمع من خلال القرآن) من ص ٢٧ إلى ص ٤٠ط . الدار السعودية جدة ١٣٩٧هـ — ١٩٧٧م .

وعبادة الاوثان والكواكب وعبادة الأرواح من الملائكة والجن ، وتطفيف الكيل والميزان واستغلال المستغلين الذين يأكلون أموال الناس بالباطل والى ظهور الطبقية وامتيازاتها فى المجتمع كطبقة رجال الدين (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (ان كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل) ويشير الحديث النبوى كذلك إلى كثير من الظاهرات الاجتماعية ويستعمل كلمة (فشا) أو ، (ظهر) للدلالة على عموم الظاهرة وانتشارها (مافشا الزنى فى قوم الاكثر فيهم الموت) ، كاشارته إلى ظهور الطبقية فى بنى اسرائيل فى قوله ﷺ « انهم كانوا إذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد واذا سرق فيهم الشريف تركوه) ، ويشير القرآن إلى حوادث اقتصادية كالربا وتطفيف الكيل والميزان وتسجيل الديون والى نظم الحكم حكم الشورى فى مملكة بلقيس (قالت ياأيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون) وحكم فرعون الاستبدادى (ان فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم) وإلى تعدد الاخلاقية (كذلك زينا لكل أمة عملهم) وكذلك زين للذين كفروا ما كانوا يعملون) والى الظاهرة اللغوية (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) ، (وما أرسلنا من رسول ألا بلسان قومه ليبين لهم) ...

كما يشير القرآن الكريم إلى ارتباط الحوادث الاجتماعية مثل الارتباط المطرد الذى يسميه علماء الطبيعة وعلماء الاجتماع قانونا . فيتكرر فى القرآن مثلا حصول الهلاك بعد ظهور الظلم (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا) (وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا (هل يهلك ألا القوم الظالمون) .

وكذلك ظاهرة الترف فقد تكررت فى القرآن واقترنت بالفسق ومحاربة دعوات الأنبياء الاصلاحية (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) ، (وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير ألا قال مترفوها أنا وجدنا أباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) .

وقوله تعالى : **﴿ وما أرسلنا فى قرية من نذير ألا قال مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون ﴾** سبأ٣٤ .

إن قانون التغير الاجتماعى كأمر وجودى واقع نص عليه القرآن صراحة فى قوله تعالى : ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيرا أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ الأنفال٥٣ .

كما عبرت عن التغيير الآية الاخرى التى ذكرناها آنفا (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وهى تشمل التغيير فى الاتجاهين : نحو الحسن والافضل ونحو الاسوأ ، ومعناها أن الإنسان قادر على تغيير المجتمع وأن الله تعالى أعطاه هذه القدرة ودله على الطريق وهو معرفة أسباب التغيير وعوامله[1] .

إقامة الحدود الشرعية وآثارها فى المجتمع :

مر بنا نهج الإسلام الخاص بالنظر إلى مصالح المجتمع الاساسية بحفظه للدين والنفس والعقل والنسل والمال ، والتأمل فى هذه المقومات يجعلنا ندرك أنها وضعت وفق ترتيب خاص بالنظر إلى أهميتها ومكانتها للفرد بالمقاييس الإسلامية :

١ - أولها الدين . إن الله تعالى وضعه فى كفة ، وما عداه فى كفة أخرى ﴿ **قل ان كان آباؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره** ﴾ التوبة٥٤ .

وقال الرسول ﷺ « لايؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين » متفق عليه .

٢ - والنفس بعد الدين هى أهم مايحرص عليها الإنسان .

٣ - وبالعقل تقوم إنسانيته وأهليته لما خلق له .

٤ - وكمال الإنسان لايكون إذا ثلم عرضه أو جرح .

٥ - وأخيرا يأتى المال لانه قوام الحياة فى بعدها المادى .

---

(١) الأستاذ محمد المبارك : نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع : مجلة البعث ص٤٠ - ٤١ رمضان ١٢٩٧هـ - أغسطس وسبتمبر ١٩٧٧م .

والحدود تقابل هذه المقدسات وتترتب بحسبها كما ينظمها الدكتور الذهبى رحمه الله كما يلى :

فازاء حرمة الدين : حد الرده ، وازاء حرمة النفس : حد القتل أو القصاص ، وازاء حرمة العقل : حد الخمر ، وازاء حرمة العرض : حد الزنى وحد القذف ، وازاء حرمة المال : حد السرقة ...[1] .

ولا يخفى على أحد آثار تطبيق هذه الحدود على الافراد والمجتمع ، ذلك أن فلسفة الحدود فى النظام الإسلامى تقوم على مبدأين : -

الأول : مبدأ نفسى ، فإن الإنسان بحكم فطرته مسرح لصراع لايفتأ بين دوافع الخير ونزعات الشرفيه ويتحقق فى نفسه التوازن بان تكون دوافع الخير غالبة بعامل الرغبة ودوافع الشر مغلوبة بعامل الرهبة . مثال ذلك فى حالة من يهم بالقتل أو الزنى أو شرب الخمر فيتمثل له ما أعد الله للمتقين فينشط الوزاع النفسى فيكفّ ، وعامل الرهبة من العقاب يمنعه من مقاربة مثل هذه الاثام ؟ .

الثانى : مبدأ اجتماعى ، وهو مستمد من فكرة جليلة مؤداها أن الحدود فى جملتها هى حق لله تعالى . أو هى حق لله إلى جانب ما يكون فيها من حقوق الافراد .

والحد بهذه الصفة ليس حقا فرديا وإنما هو حق جماعى ، ودلالته ان العدوان الذى وقع موجبا لحد من الحدود هو عدوان على الجماعة كلها ، كما يتضح فى قوله تعالى **﴿ من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ﴾** المائدة٣٢ .

ومعنى ذلك ان القاتل أو الزانى أو السارق لا يواجه بالمعتدى عليه وحده ولكن يواجه به وبالمجتمع كله معه ، وهنا يتحقق المعنى النفسى .

---

(١) د / محمد حسين الذهبى · اثر اقامة الحدود فى استقرار المجتمع ص٤٠ - ٤١ ط دار الاعتصام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

أما المعنى الاجتماعي (فيتمثل في أن المجتمع لايقف من هذه الجرائم موقف السلبية وعدم المبالاة ، متعللا بأنه ليس طرفا فيها ، وإنما هو طرف أصيل مسته الجريمة بطريقة مباشرة إذا كانت عدوانا على قيمة من قيمه وحرماته)[1] .

---

(۱) نفسه ص٦٣ .

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة - رحمة الله - ان انحصار المصالح في الامور الخمسة الآنفة لأن كل مجتمع فاضل يجب ان يجعل غايته العليا المحافظة عليها ، ولذلك حرص الشرع الإسلامي على أمرين :

١ - جلب المنفعة لأكبر عدد ممكن في المجتمع .

٢ - دفع الضرر .

ينظر كتابه : تنظيم الإسلام للمجتمع ط . دار الفكر العربي ص٥٩ / ٦٣ . ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .

نحو منهج لدراسة النظام السياسي الإسلامي

تمهيد :

تُلقى علينا أقلام الباحثين والكتاب والصحفيين والمحللين السياسيين لبل نهار بأرتال من المصطلحات المصاغة بعناية خاصة ، وهي من صنع علماء متخصصين في العقائد وعلم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ ولها هدف تريد تحقيقه ، من هذه المصطلحات لفظ (الإسلام السياسي) الذي يُراد منه تحجيم الإسلام وتقليص دائرة نفوذه من شموله واتساع دائرته كمنهج للحياة الإنسانيةفي كافة شعبها ، إلى مجرد محرك لدوافع سياسية يعنى فقط بشئون الحكم ويهدف أتباعه للوصول إلى السلطة !

وما أبعد هذه الصورة عن الحقيقة والواقع التاريخ . وفي الوقت الذي أصبح فيه المثقفون أسرى أفكار مصاغة بهدف غسيل المخ ، ويعيشون تحت مظلة نظم مقلدة للغرب ، ومؤسسات تشريعية وسياسية على نمط فلسفته ومبادئه تمارس تحقيق أهدافه وغاياته ، مع نظم تعليمية وروافد ثقافية وأجهزة إعلامية تلح على الفكرة ولا تكل من ترديدها ..

لا خروج من هذا (الدور) إلا بالبحث والدراسة والتنقيب وفق منهج علمي يخاطب العقل ويستند إلى أدلة مقنعة لكل طالب لمعرفة الحق وسط هذا الضباب المعتم .

فهل لنا أن نتذكر أولاً ونذكّر الجيل المعاصر بما استقر في أذهان الآدباء والأجداد في الفهم والإدراك والسلوك طبقا لعقائد الإسلام وشرائعه ؟

لقد استقر في أذهان المسلمين عامتهم – فضلا عن خاصتهم من العلماء – طيلة تاريخهم الطويل أن الإسلام يحتوي على التشريع المتكامل الذي يرتب شئون حياتهم كلها : فرديا وأسريا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا ودوليا ، فلا فصل إذن بين السياسة والشريعة .

يقول ابن القيم لشرح الفكرة ومبررا لاستعماله لمصطلح (السياسة) (ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحكم – وإنما هي في الحقيقة « عدل الله ورسوله » فإن الله أرسل الرسل وأنزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط الذي قامت به السموات والأرض ، فالسياسة العادلة إذاً هي جزء من أجزاء الشريعة . أما تقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة ، أو تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو إلى عقل ونقل ، فإن كل هذه التقسيمات باطلة . ويستطرد بقوله (بل السياسة والحقيقة والطريق والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين : صحيح وفاسد)[1] .

وعلى أية حال ، فإن مناهج دراسة النظم السياسية تدرجت في تطورها واستخدمت أكثر من طريقة للبحث تبعا للقضايا المثارة على ساحة العمل السياسي .

وإذا أرخنا للمناهج المعاصرة إجمالاً فإننا نراها تتجه في شكل دائرة رويدا رويدا كما تضيق الدائرة وتتجه إلى المركز :

– منهج بحث الواقعات التاريخية لأحوال العالم الإسلامي سياسيا واجتماعيا وثقافيا قبل الاستعمار العسكري الغربي إبّان الأيام الأخيرة للخلافة العثمانية ، والكشف عن أسباب انحدار الأحوال السياسية عما كانت عليه أيام الخلافة الراشدة ثم الأموية ثم العباسية .. الخ .

وغالبا ما يهدف أصحاب المنهج إلى توعية المسلمين بالصلة الطردية بين أستمساك المسلمين بالإسلام عقيدة وعبادات وشرائع وبين المركز السياسي الذي تبأوته الأمة عن جدارة حينذاك ، ثم حدث الانحدار بسبب ضعف أو إهمال الالتزام بالإسلام .

---

(١) – أعلام الموقعين لابن القيم حـ٤ ص ٢١١ والطرق الحكمية ص ٤ .

- الدور المفجع الذي فجرّه تصرف كمال أتاتورك اليهودي الدونمي بإلغائه للخلافة العثمانية والمؤلفات التي ساعدت هذا العمل المخرّب الذي لم يحدث له مثيل من خلافة أبي بكر رضي الله عنه منذ نحو ثلاثة عشر قرنا ونصف قرن من هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وأشهر هذه المؤلفات كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق .

وعلى أثره قامت حركة علمية سياسية هائلة للرد عليه في بلاد كثيرة من أنحاء العالم الإسلامي ، وقد وفق العلماء الذين أخذوا على عاتقهم الرد عليه أنه شذّ برأية عن إجماع المسلمين ، وأثبت الدكتور الريّس - رحمه الله تعالى - إن مضمون الكتاب يعبر عن المناهج الاستشراقية الدالة على قصور في الفهم والاستيعاب نابع من تصوراتهم للدين النصراني والعجز عن استيعاب حقيقة النظام السياسي الإسلامي .

- ثم جاءت مرحلة عودة الوعي بالذات الإسلامية وقيام حركات المقاومة بالجهاد المسلح لإجلاء القوات العسكرية الأجنبية ، وقامت بجوارها حركة ثقافية بهدف استرداد الوعي الثقافي ، ونلاحظ حينذاك اتباع منهج الموازنة بين النظام الإسلامي السياسي إجمالا وبين النظم الغربية والشرقية المعاصرة .

- ثم تبنى العلماء والباحثون المتخصصون التأصيل والتقعيد للفروع والجزئيات للنظم السياسية الإسلامية بشكل يبين تميزّها وتفوقها على سائر النظم التي عرفتها وطبقتّها البشرية .

ومراعاة للاختصار وعرضاً للمنهج الذي نراه صالحا للاستمرار ، فقد اخترنا بعض الملامح العامة لمنهج الأستاذ الدكتور حامد عبد الله ربيع - رحمه الله تعالى - كمثال دال على أصالة المنهج الإسلامي من جهة ، وتشعب المناهج التي استخدمها من حيث اتباع مناهج الموازنة والتركيب والتحليل من جهة أخرى .

فضلا عن امتلاكه باقتدار لأدوات البحث ومادة علمية غزيرة جدًّا يتعذر حصرها في هذا الحيزّ من الكتاب .

فقط عرضنا نبذاً مختصرة من معالم منهجه نرجو أن تصبح فاتحة لغيرنا من الباحثين لاتباعها واقتفاء آثارها بالرجوع إلى مؤلفاته وكتبه وبحوثه ومقالاته .

منهج الدكتور حامد ربيع[1]

في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي

يستخلص الدراس لكتاب الدكتور حامد ربيع رحمه الله – ملامح منهج مبتكر جمع فيه بين المقارنة والتأصيل والتحليل وإثبات الجذور الإسلامية للفكر السياسي الغربي ونظمه .

إنه بحق عالم السياسة المخضرم ورائد التأصيل للنظرية السياسية الإسلامية بلا منازع ، وهو وحده – فيما أعلم – في عصرنا الحاضر الذي أبان عن مواطن اقتباس أوروبا من نظمنا السياسية وقلب كثير من المفاهيم المستوردة الجاهزة رأسا على عقب .

ولا نظن أننا نحيط في هذا الحيز بمآثره ، مكتفين بإظهار الخطوط العامة لملامح منهجه حيث قام بعض تلامذته بتفريعه وتحليله ، ولكن ظل الكثير من اجتهاداته محتاجة إلى المزيد من إلقاء الضوء .

---

(١) – وقد شغل الدكتور حامد عبد الله ربيع – رحمه الله تعالى المراكز العلمية الآتية :

استاذ كرسى النظرية السياسية – رئيس قسم العلوم السياسية – مدير مركز الدراسات الإنمائية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة – رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية – أستاذ حر بجامعة روما .

ويعطينا بنفسه بعض مراحل ترجمة حياته فيذكر أنه التقى منذ قرابة ثلاثين عاما بالشيخ حسن البنا – رحمه الله تعالى – وحثه على السفر إلى الخارج لكي يكمل ثقافته وينهل من مصادر العلم ، فقضى نحو عشرة أعوام معتكفا في (دير سان فرنشيسكو) على مشارف روما بمدينة الفاتيكان . وعندما عاد أدخل الفكر السياسي الإسلامي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة بالرغم من العقبات التي واجهها ، ولكنه صمم على المضي في طريقه لاعتناقه بأن الأمة الإسلامية لن تقف على قدميها إن لم تعد إلى تعاليم الآباء تنهل منهم رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الإنسانية المسلمة . (من مقدمة كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك) وقد كتبها في ١٧ يوليو سنة ١٩٧٩م .

أولاً : بعض القواعد العامة للاسترشاد بها في الدراسة :

١ – الحذر من استخدام المصطلحات السياسية المعاصرة ، لأن المصطلح كما يعرفه الدكتور حامد ربيع كلمة تقال ولكنها تعبر عن حقيقة اجتماعية وسياسية واقعة . وعلى هذا ، فإنه على سبيل المثال لا يصح وصف النظام الإسلامي مثلا بانه ديني أو اشتراكي أو ديمقراطي الخ ..

٢ – مراعاة المدركات والمفاهيم السائدة عند بحث الوقائع التاريخية السياسية وفي مقدمتها اسباب ظهور الفرق الإسلامية والاختلافات فيما بينها والوقوف على العوامل المتشابكة المختفية وراءها على ضوء فهم الإسلام على حقيقته كدين وحضارة ، لا بالمعنى المتصور في ذهن الباحثين المستشرقين العاجزين عن تصور الدين خارج نطاق المسيحية حسبما يعتنقونها .

٣ – إن التشريع في النظام الإسلامي ليس مرادفا لاصدار القوانين في الانظمة السياسية الغربية ولكن يقتصر على استخدام الأحكام من الكتاب والسنة .

٤ – توسيع دائرة الرجوع إلى المصادر بحيث لا تقتصر فحسب على الكتب السياسية المعنونة بذلك بل تتسع دائرة البحث والدراسة لتشمل كتب الفقه والتفسير والحديث والرسائل والخطب واللغة والأدب .

٥ – وضع مفاهيم التراث الإسلامي السياسي في إطار منهجي بحيث يظهر ملاءمته للعصر وتفوقه على الأنظمة التي عرفتها الحضارات الأخرى بما فيها حضارة العصر الحديث !

ثانياً : الإطار العام للنظام السياسي الإسلامي :

– إن الإسلام حسب التعريف الديني له صفات الكمال والشمول بالموازنة بأي دين آخر عرفته البشرية ، فإنه (ظاهرة مركبة وأنه في هذه الخصوصية يتميز ويختلف عن أي دعوة دينية أو سياسية اخرى ، فهو دين وهو حضارة وهو نظام

مدني وهو تصور وإدراك متميز للتعامل الدولي)[1] .

– إن الفكر الإسلامي يدور حول مفهوم الخلافة أو الإمامة[2] .

– من الخطأ المنهجي فهم النظم الإسلامية من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة[3] .

– من حيث الممارسة قامت الحضارة الإسلامية على أساس توازن حقيقي بين سلطات ثلاث : –

أ – الاختيار هو من سلطة الخليفة .

ب – الإفتاء وهو وظيفة العلماء .

كما أن إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين النظامين الإسلامي والغربي هو أن سلطة التشريع في التراث الإسلامي تعني تخريج الأحكام – وليست مرادفة لفكرة سن القانون بالمعنى الغربي المتداول[4] .

جـ – سلطة الفصل بين الخصومات أو تطبيق الشريعة وهي من سلطة القضاة[5] . كذلك فإن من سلطة القضاة والعلماء الرقابة والمحاسبة[6] .

إذا استقر الرأي على أن التراث السياسي يضم مجموعات ثلاثة هي : –

١ – الفكر وهو الفلسفة .

٢ – النظم وهي قواعد قانونية .

---

(١) – الإسلام والقوى الدولية د /حامد ربيع ص٧٧ . ط دار الموقف العربي بالقاهرة سنة ١٩٨١م .

(٢) – سلوك المالك في تدبير الممالك حـ ١ ص ١٣٢ تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع – تحقيق وتعليق وترجمة د /حامد عبد الله ربيع مطبوعات دار الشعب ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م .

(٣) – نفسه ص ١٣٣ .

(٤) – نفسه .

(٥) – نفسه ص ١٤٢ .

(٦) – نفسه ص ١٤٦ .

٣ – الممارسة وهي الحركة[1] .

فإنه في ضوء هذا الرأي يتضح أن العلاقة بين الفكر والحركة حقيقة ثابتة وصفة لازمة وقاعدة مطلقة في التراث الإسلامي[2] .

– تنوع مصادر الفكر السياسي الإسلامي (الكتب الموسوعية الخطب ، الرسائل . الخ ..)[3] .

–تملك كل حضارة نظاماً للقيم ، بمعنى تلك المجموعة من المثاليات ، وهناك ثلاثة نظم للقيم : –

أ – في الحضارة الغربية مبدأ الحرية هو جوهر الوجود ، وأصبحت الحرية في إطلاقها نوعا من الفوضى (أي نجم عنها التناطح بين الأفراد والجماعات) .

ب – في الثورة الشيوعية مبدأ المساواة ، وهي في إطلاقها إهدار لآدمية الإنسان .

جـ – في التراث الإسلامي والتقاليد الإسلامية مبدأ العدالة (وأمرت لأعدل بينكم)[4] .

– دراسة المشاكل السياسية في ضوء مدركات ومفاهيم العصر الذي ظهرت فيه طبقا لعلم السلوك ومن الأمثلة على ذلك : –

أ – المعارضة والخروج في ظل النظم السياسية الإسلامية .

ب – السمع والطاعة لأولى الأمر وفق الحديث (عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبّي صلى الله عليه وسلم : على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) متفق عليه .

---

(١) – نفسه ص ٩٣ .
(٢) – نفسه ص ١٣٠ .
(٣) – نفسه ص ١٣٢ .
(٤) – نفسه ص ٩٧ .

ثالثاً : خصائص النموذج الإسلامي في تطبيقه العربي : -

١ - سيادة الأخلاقيات ووحدة القيم .

٢ - النظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم محنة ، أي إن البعد عن السلطة غنيمة لأن الجزاء هو فى الآخرة .

٣ - الدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة .

٤ - من الخطأ وصف الدولة الإسلامية بأنها نموذج للدولة الأتوقراطية أو الدكتاتورية أو حكم الفرد :

أ - القيم هى دينية ، سماوية ، وأخلاقية ، تسود الحاكم قبل أن تسود المحكوم ، وهى تمثل جوهر عقد (البيعة) وتعطى المحكوم حق الثورة بل واجب رفض الحاكم لأنه يصير من قبيل الطغيان .

ب - إن التشريع هو حق الفقية ولا سلطان على الفقيه فى تخريجه الأحكام إلا ضميره .

جـ - رجل التشريع ظل ثابتا فى مكانه (وهناك أمثلة كثيرة نذكر منها الإمامين : أحمد بن حنبل وابن تيمية) .

٥ - الحضارة الإسلامية جوهرها العقيدة الإسلامية وهي تقوم على مبدأ الارتقاء الديني .

٦ - الإقناع أولا بالدعوة ثم استخدام القوة كأداة لممارسة الحركة .

رابعاً : ما أفادته النظرية السياسية من الفكر السياسي الإسلامي :

سنعرض بإيجاز شديد الاكتشاف المبتكر للدكتور حامد ربيع لما أسهم به الفكر السياسي الإسلامي في مقومات النظرية السياسية :

١ – مبدأ العقد كأصل لتحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم بينما كان الحاكم في الحضارة اليونانية هو إله – أو ما في حكمه ، ولم تستخدم التقاليد الأوربية كلمة العقد للتعبير عن العلاقة السياسية إلا فقط في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

كذلك فإن تعبير أن الخلافة هي عقد البيعة كان غريبا على المدركات الأوربية ، ثم ظهر على يد هوبز ولوك وبعدهما روسو الفرنسي حيث ازدهرت فكرة العقد الاجتماعي كأساس لتفسير ظاهرة السلطة .

٢ – مبدأ النظر إلى الوجود السياسي على أنه نوع من التفاعل الذاتي بين مقومات الجسد السياسي .

هذه الفكرة ظهرت عند الفارابي ، ولكن ابن خلدون كان أكثر توفيقا في إبرازها إلى الوجود السياسي على أنه عملية تأثير وتأثر بمعنى التفاعل بين العناصر الاجتماعية حيث يحدو للدولة أطوارا ومراحل كمراحل الوجود الإنساني ابتداء من النشأة والميلاد حتى الموت .

كذلك يطرح مبدأ التماسك السياسي المستمد من مفهوم العصبية ، ومؤثرا بذلك في صياغة الفكر السياسي الأوربي ابتداء من القرن الخامس عشر ثم اكتملت في القرنين التاسع عشر والعشرين لا سيما في مدرسة التفسير العضوي للوجود السياسي .

٣ – ومبدأ التفاعل بدوره يقودنا إلى مبدأ (الصراع) حيث لم يعرف أحد قبل ابن خلدون الصراع كمحور لظاهرة التطور السياسي حيث جعل مبدأ المعصية أساس الوجود السياسي والصراع بين العصبيات هو جوهر التفاعل السياسي ، وأخذ يغزو الفكر الأوربي أولا قبل الثورة الفرنسية بشيء من التردد ثم صريحا

واضحا في الفلسفة الاشتراكية اليسارية بصفة خاصة الألمانية التي منها استمد ماركس فلسفة الصراع بين الطبقات .

٤ – فكرة القيادة كمصدر للحقوق رغم خضوعها لمبدأ الشرعية :

إذا استعرضنا الفكرة منذ أقام أفلاطون فلسفته للقيادة السياسية على أساس فكرة البطل بحيث يصير فوق مستوى البشر وإرادته هي القانون .

وإذا تتبعناها في النظام الجمهوري الروماني ، نرى مفهوم القائد بمعنى الشخص الذي يعلو الجميع حيث يفقد الفرد العادي حقه في مناقشة صاحب السلطة وتصبح الشرعية مبدأ يسيطر على المحكوم وليس على الحاكم ،

وكذلك يتضحّ نفس التصور في نظام الممارسات الكاثوليكية حيث يتدرج نظام الكنيسة تصاعديا وينتهي بالسلطة البابوية ، وتظهر الخطورة بشكل أكبر عندما تصف الكنيسة السلطة بأنها مشروعة حتى لو جاءت من كافر .

فأين هذه التصورات في التراث الإسلامي ؟ في الإسلام ، الحاكم هو الله عز وجل ﴿ **إن الحكم إلا لله** ﴾ . والخليفة يستمد سلطته من الشرعية الدينية ويخضع بدوره لشرع الله تعالى .

فإذا قارنا ذلك بما حدث في أوروبا نجد إنها لم تعرف فكرة خضوع الحاكم والمحكوم لقواعد تأسيسية إلا مع الأعوام السابقة على الثورة الفرنسية ، وبصفة خاصة مع القرن التاسع عشر .

ألا يدل مفهوم دستورية القانون في هذه الحالة على عودة إلى مفهوم الشرعية الدينية ، ولكن من منطلقات مدنية ؟

٥ – الربط بين أبعاد الحركة السياسية في المحيط الدولي وخصائص العقيدة السياسية المحلية .

يتضحّ من البحث في التراث الغربي أن المجتمع اليوناني كان منغلقا لم يحاول أن يفرض مثاليته على الآخرين .

وكذلك المجتمع الروماني الذي اعتبر تلك المثالية قاصرة عليه فلا يجوز نشرها في المجتمعات الخاضعة له ، بينما لم يقبل المجتمع الإسلامي ذلك . فكيف انتقل هذا المبدأ منه إلى أوروبا ؟

إذا عدنا للتراث الغربي نجد أن الصراع بين الشعوب كان يسيطر عليه مجرد المصالح المادية – ثم ظهرت فكرة المثالية لأول مرة مع الحروب الصليبية حيث انتقلت فكرة المثالية في الصراع السياسي من النطاق المحلي إلى النطاق الدولي .

وتعليل هذا التحول يعود إلى المدركات – بل الممارسات الإسلامية حيث أصلت الدولة العباسية – وبصفة خاصة خلال عصر هارون الرشيد – مفاهيم الدولة العالمية التي انتقلت إلى العالم الغربي ، حيث يتضح من متابعة التاريخ السياسي قبل الدولة الإسلامية أن البشرية لم تعرف نموذجا سياسيا جعل أساس ومحور حركته نشر الدعوة ولو من خلال الجهاد .

هذا المفهوم الذي انتقل إلى العالم الكاثوليكي وأثر في التصور الأوربي ليخلق مسالك التعامل باسم الحروب الصليبية أولاً ، ثم عمليات التبشير ثانياً[1] .

ولكن ، كيف عرفت أوروبا النموذج الإسلامي السياسي ؟ ومن الذي عرّفها بهذا النموذج وقدمه إليها ؟

هنا يعرض الدكتور حامد ربيع لبعض وسائل الاتصال بين توما الأكويني والثقافة الإسلامية محدّدا بداية الثورة الفكرية التي أحدثها الأكويني إذ يسلم علماء الفكر السياسي بأن العالم الغربي لم يعرف الفكر السياسي عقب الاختفاء الفعلي للحضارة الرومانية إلا مع مجيء القديس[2] .

---

(١) – بإيجاز شديد من كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك حـ٢ من ص٤٧ إلى ص٢٥٢ تعليقات الدكتور حامد ربيع – مطبوعات الشعب ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

(٢) – نفسه حـ٢ ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

خامساً : دور الأكويني وجذور ثقافته الإسلامية :

توما الأكويني ، هو الذي أجرى تفاعلاً بين الفكر السياسي الكنسي والفكر السياسي الإسلامي كما تلقاه من ابن رشيد .

وتتخلص ترجمة حياة الأكويني بعد ولادته عام ١٢٢٥م في احدى قلاع إيطاليا الوسطى بأن أسرته أرسلته وهو لايزال في الخامسة من عمره إلى دير (مونتي كاسينو) بجنوب إيطاليا وقرب نابلي . وهكذا منذ أعوامه الأولى ارتبط واتصل اتصالات مباشرا بالمصادر الإسلامية لحضارة العصور الوسطى . ففي صقلية كان فردريك الثاني صاحب السياسة المعروفة باسم السياسة الإسلامية ، وكان لا يتردد في أن يختار أمراءه وأعوانه من بين القادة المسلمين .

وتلقى الأكويني اللغة العربية من أستاذه البرتوس الكبير الذي كان يتقنها حيث قضى جزءا كبيرا من حياته في صقلية يدرس على أيدي الأساتذة العرب ، ولولا ذلك ما استطاع الأكويني أن يصوغ فلسفته التي كانت مصدرا للإشعاع الفكري والحضاري لفلسفة العصور الوسطى ، والذي منه استمدت بحق فلسفة عصر النهضة أغلب – إن لم يكن – جميع مفاهيمها ومدركاتها السياسية . ومما ساعد على فتح النافذة الثقافة على الحضارة الإسلامية أن المجلس الكهنوتي أصدر قراره المشهور سنة ١٢٥٠م بتعيين ثمانية من رجال طائفة الدومينكان ليتخصصوا في الثقافة العربية .

سادساً : آراء ابن خلدون السياسية كمثال لتأصيل المنهج الإسلامي في النظام السياسي :

أصلّ ابن خلدون فلسفته بما سمّاه بعلم العمران ، مبينًا ضرورة الاجتماع للبشر والغلبة فيه للقهر ، ومنعا للهرج والفوضى بسبب اختلاف أغراض البشر ومقاصدهم ومحاولة البعض قهر البعض الآخر ، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، فإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها .

ويميّز ابن خلدون بين القوانين السياسية المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة – وهي سياسة عقلية – وبين المفروضة من الله تعالى بشارع يقررها ويشرعها وهي سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة . وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول﴿ **أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا** ﴾ ؟ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم وساروا وفق وصراط الله الذي له ما في السموات والأرض فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على مناهج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع[1] .

ويعود ابن خلدون فيصف التغلب والقهر بقوة العصبية بأنه عدوان مذموم – ويؤدي إلى الظلم والجور ، وهو مذموم أيضا إذا كان بمقتضى السياسة وأحكامها بغير استناد إلى أحكام الشرع لأنه بغير نور الله تعالى ﴿ **ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور** ﴾ ، معللاً ذلك بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم عن أمور آخرتهم وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من أمور الحكم وغيرها .

وإذا كانت (أحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط – ﴿ **يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا** ﴾ – ومقصود الشارع صلاح آخرتهم – فوجب بمقتضي الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء)[2] .

كذلك فإن الدارس لكتاب « المقدمة » يستخلص عنصرا بارزا يتضح في وضوح العنصر الاجتماعي والاهتمام برصد وقائع الحياة الاجتماعية في فكر ابن خلدون وابتعاده تماما عن تصورات أفلاطون والفارابي حول المدينة المثالية المحلقة

---

(١) – حـ٢ ص ٥٧٧ مقدمة ابن خلدون ، تحقيق د /عبد الواحد وافي ط دار النهضة بالفجالة – الطبعة الثالثة .

(٢) – نفسه ص ٥٧٨ .

في آفاق الخيال فحسب ، وبهذا يعبر ابن خلدون عن ارتباط المثالية بالواقعية (فتصير السياسة سياسة دينية والدين دين سياسي ، ولكن في دائما بوتقة الأمة والضمير الجماعي)[1] .

ويتضح مما تقدم استقلال النموذج الإسلامي الذي يعبّر عنه ابن خلدون وتفرده عن غيره من النماذج ، إذ إنه وضع تقاليد جديدة للتنظيم السياسي للظاهرة البشرية ، مخالفة للنموذجين اليوناني والفارسي (واستطاع أن يصوغ ما أسماه بعلم العمران والذي هو في حقيقة الأمر المقدمة اللازمة والضرورية لعلم الحركة الاجتماعية)[2] .

سابعاً : الأمة هي محور التطور السياسي :

والأمة - كما يعرفها الدكتور حامد ربيع - هي الجماعة المنظمة حيث يسيطر مبدأ الإخاء والتضامن . وكلمة الدولة لم تعرفها التقاليد الإسلامية الأولى ، فإن محور الخطاب السياسي هو الجماعة أي أولئك الذين هم في تعاطفهم وتراحمهم مثلهم كمثل البنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً ، فلا موضع للاقاليم في التصور الإسلامي للجماعة السياسية .

وفي ضوء هذا المعنى فإن السلطة هي القوة المنظمة لحياة الأمة التي تسعى أساسا لتحقيق الوحدة لتلك الأمة . ويتقرر على أثر ذلك كله التعريف الجامع للأمة وبيان وظيفتها في نشر الدعوة والخلافة أو السلطة بهذا المعنى هي أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية[3] .

ويؤكد الدكتور حامد ربيع على الجوانب والعلاقات المعنوية للجماعة الإسلامية فتظل بذلك باقية حتى فترات الانحلال ، حيث ظلت مجموعة من المفاهيم الأساسية ثابتة ، وهو يذهب إلى أن الجماعة الإسلامية ظلت دائما في جميع مراحل تطورها

---

(١) - سلوك المالك حـ١ ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) - نفسه ص ١٢١ .

(٣) - تدبيرا الممالك حـ١ ص ١٤٩ .

تستند إلى فكرة أن العلاقة التي تربط مختلف أجزاء الأمة هي أساسا مفهوم معنوى ، أو علاقة معنوية ، وهي بهذا تعكس حقيقة الوعي الجماعي بالانتماء المعنوي .

ويتشكل المفهوم المعنوي والحضارة للأمة من انتماء ديني حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة ، ومن ثم تصبح الدولة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان ولا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر .

وحتى عندما يختفي الخليفة الواحد – بمعنى تعدد الحكام – فإنه لا يمنع من وجود تلك الدولة ، كما أن الصراعات لا تحول دون استمرارية المفهوم المعنوي للدولة الإسلامية[1]

وإذا تساءلنا ما فائدة وجود الخليفة والنظم النابعة من الخلافة ما دام وجود الأمة متحققا بدونها ؟ عندئذ يجيب الدكتور حامد ربيع بقوله (إن الخلافة وكذلك النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها في مكان معين أو زمان معين)[2] .

منهج دراسة الفكر الفلسفى :

ونحن لا نعارض دراسة الفكر الفلسفى الغربي بمدارسه القديمة اليونانية أو الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، ولكننا نرى خضوع هذه الدراسة لمنهج تحليلي مقارن ، متحررا من النظرة المتعالية المتعصبة للفكر الغربي . ذلك أن الفلسفة نتاج ثقافي إنساني وفكر بشري غير معصوم نبت وترعرع في ظل عقائد سائدة ومتوارثة ولا ينشأ من فراغ .

وعندما قام أغلب علماء السنّة في ظل حضارتنا بنقد الفلسفة اليونانية مثلا – نقدوها لأنها تعبّر عن فكر وثني مخالف للوحي الآلهي . وبالمثل فإننا عندما ننقد

(١) – حـ ١ ص ٩١ .
(٢) – نفسه ص ٩٢ .

بعض المذاهب في الفلسفة المعاصرة ، فإننا نفعل ذلك لنفس السبب ، لأن حقائق قضايا الآلوهية والنبوة والإنسان والوجود والحياة والكون جاءتنا عن طريق الوحي المعصوم ، ومصادرنا ثابتة وصحيحة إذا بحثناها بمنهج التوثيق العلمي المتفق عليه .

كذلك فإن الأدلة العقلية المدعمة لهذه القضايا تغنينا عن اقتباس فلسفات من الشرق أو الغرب ، وكلها تتضمن نقائص وعيوبا مشينة إذا فحصناها على ضوء حقائق الوحي .

منهج دراسة الفكر الفلسفى قديما وحديثاً

أولاً : منهج دراسة الفكر الفلسفى قديما .

كانت نقطة البداية لنقد الفلسفة اليونانية أنها تتعارض مع عقيدة التوحيد والحقائق التى أتى بها الوحى المعصوم فقد جاء الرسل صلوات الله عليهم بالحق ، فمن اتبعهم كان على الصراط المستقيم ، ومن خالفهم حاد عن طريق الحق .

وسنعرض لنبذة عن منهج الصحابة رضى الله عنهم بالتأسى بالرسول ﷺ تلقيا واقتداء ثم نبين كيف استحدثت الآراء الفلسفية تقليداً لليونان ، وما هو موقف علماء الإسلام من هذه الفلسفة .



تمهيد : منهج الصحابة :

نزل القرآن الكريم مبيناً العقائد الصحيحة ، ومخاطباً العرب والأمم جميعاً موجهاً إليهم الكلام الإلهى الأخير عن : الألوهية والنبوة والمعاد ومتضمناً الأدلة العقلية المثبتة لها ، فإن الحق واحد لا يخرج عما جاءت به الرسل وهو الموافق لصريح العقل وفطرة الله التى فطر عباده عليها[1].

وهذا الطريق متضمن للأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، فإن الرسل صلى الله عليهم وسلم بيّنوا بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه ، كما بينوا للناس العقليات التى يحتاجون إليها ، كما ضرب الله تعالى فى القرآن من كل مثل ، وهذا هو الصراط المستقيم[2].

المنهج الإلهى الوارد بالقرآن إذن يتصل برسالات الرسل والأنبياء من قبل ، ويفصل بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون ، ولم يكن هناك اختلاف أشد من الاختلاف حول قضايا الألوهية والخلق والبعث والحساب والعقاب ، وكانت محل نزاع بين الملل والنحل من أهل الكتاب والفلاسفة وغيرهم .

كذلك كانت الحكمة – وهى السنة النبوية – مصدراً ثانياً لحسم هذه القضايا ووضع الأمور فى نصابها بحيث لم يصبح هناك أى لبس أو غموض ، والدليل على ذلك أن الصحابة لم يوجهوا بصددها إلا أسئلة معدودة ، لأن شمس النبوة كانت ساطعة وكان الوحى ينزل بين أظهرهم يخاطبهم بأدلة العقول ، وينير سبل الفهم ، فتنقشع سحب اللبس والغموض .

ومضت العصور الأولى امتداداً لعصر النبوة ، مؤمنة بعقائدها ، مستمرة فى نشر رسالتها ودعوة سكان العالم إلى الحق والخير والسعادة فى دنياهم وأخراهم ، ولم تكن فتوحاتهم فتوح استعمار واستبداد بالشعوب بل كانت تحمل مشاعل الهداية وتنشر العدل أينما حلت بالشعوب المقهورة بسلطان الرومان والفرس .

وكان منهج الصحابة والتابعين ومن سلك سبيلهم فى أصول التوحيد والإيمان –

---

(١) منهاج جـ ٣ ص ٦٩ .

(٢) نفسه . ص ١٠٧ .

كما يذكر ابن تيمية – هو طلب علم ما أنزل الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم من الكتاب والحكمة ، ثم بعد معرفة ما بيّنه الرسول صلى الله عليه وسلم تأتى الخطوة التالية ، أى ينظر فى أقوال العلماء والنظار وما أرادوه بها ، فتعرض على الكتاب والسنة لأنهما المحك فى قبول أو استبعاد أية آراء أو أفكار .

هذا مع العلم بأن القاعدة التى أصّلها شيخ الإسلام – وسنعود إليها – عند الحديث عنه مرة أخرى – تتلخص فى أن العقل الصريح دائماً موافق للرسول صلى الله عليه وسلم لا يخالفه ، فإن الله تعالى أنزل (الميزان) العقلى مع الكتاب ﴿ **والله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان** ﴾ ، ولكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به ، فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه ، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه .

وعلى ذلك فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول – أى بما يحير العقول بما يخبرون به من عالم الغيب – لا بمحالات العقول أى التى ترى العقول استحالة وقوعه .

وإذا كان هذا هو المنهج الصحيح ، فإن المناهج المخالفة – سواء الفلسفة أو الكلام المبتدع – تعكس الوضع ، فتأتى بالآراء والتأويلات ، ثم تجعل ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم تبعاً لها ، بطريقة تحريف ألفاظه وتأويلها وفقاً لأقوالهم وآرائهم[1] .

وعلى أية حال ، فقد كان جيل الصحابة والتابعين أكثر علماً وفهماً للإسلام وعقائده ونظمه وتعاليمه من الأجيال التالية . ثم حدث الاختلاط مع الأمم الأخرى وفقاً لسنن الاجتماع البشرى ، ودخل أهل الحضارة من بلاد الفرس والروم والهند وغيرها فى دين الإسلام حاملين معهم آثاراً من عقائدهم الموروثة ، وترجمت الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية ، فتسللت فلسفاتها وأفكارها وآدابها وفنونها إلى بيئات المسلمين ، البعض منهم تأثر بها ، والبعض الآخر وقف يصد العقائد والفلسفات المخالفة لعقيدة الإسلام وشريعته .

وستتضح لنا حركة التفاعل والاصطدام إذا ما عرضنا لحركة ترجمة الفلسفة اليونانية وصداها بين القول والرد .

---

(1) ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام . جـ١٧ ص ٤٤٣/٤٤٤ ط الرياض .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ؟

من المشهور أن أول ترجمة للكتب اليونانية إلى العربية تمت فى عهد **خالد بن يزيد بن معاوية** (توفى ٨٥هـ = ٧٠٤م) وكانت فى البداية – فيما يبدو – قاصرة على العلوم إذ كان يزيد هذا مولعاً بكتب الكيميا[١].

ولكن عملية الترجمة بدأت على نطاق واسع بواسطة **يحيى بن خالد بن برمك** (توفى ١٩٠هـ = ٨٠٥م) فى خلافة الرشيد .

وواقعة الترجمة لا تخلو من بعض المعانى التى يحسن بالباحث أن يتأملها حيث قيل إن يحيى بن خالد هذا كان زنديقاً وأنه صانع ملك الروم وأرسل إليه الهدايا طالباً نقل الكتب اليونانية – وكانت مخبأة تحت بناء – فجمع الملك البطارقة والاساقفة والرهبان طالباً منهم المشورة والرأى ، كان من رأيه أن الخير فى حبس الكتب عن رعيته من النصارى لأنه خاف عليهم منها إذ قد تكون سبباً لهلاك دينهم ، ويفضل إرسالها إلى خالد البرمكى لكى يبتلى بها المسلمون ويسلم رعاياه من شرها ، فوافقه المجتمعون على ذلك فنفذه .

واهتم بها يحيى بن خالد البرمكى (فجعل المناظرة فى داره والجدال فيما لا ينبغى ، فيتكلم كل ذى دين فى دينه ، ويجادل عليها آمناً على نفسه)[٢] .

وتشير رواية أخرى إلى أن المأمون (٢١٨هـ = ٨٠٩م) هو الذى طلب من صاحب جزيرة قبرص خزانة كتب اليونان ، وكانت عندهم فى بيت لا يظهر عليه أحد ، فأشار عليه خواصه باجابة المأمون إلى طلبه بهدف احداث الفتن بينهم (فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها)[٣].

ومن المحتمل أن الرواية قد حدث فيها بعض الاضافات من خصوم الفلسفة ،

---

(١) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . ص ٤٢ جـ١ تحقيق د . على سامى النشار بمجمع البحوث الإسلامية ١٣٨٩هـ – ١٩٨٠م .

(٢) نفسه . ص ٤١ .

(٣) نفسه . ص ٤١ .

إلا أنه من الثابت أن المأمون قد شجع عملية الترجمة والخوض فى علم الكلام ، ولذا فإن ابن تيمية كان يعلق على ذلك بقوله : (ما أظن أن الله **يغفل عن المأمون** ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من ادخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها)[1].

ويمكن إذاً تقسيم المراحل التى مرت بها الترجمة إلى ثلاث مراحل :
الأولى : التى بدأت فى عصر خالد بن يزيد وكان قد أمر بنقل كتب الكيمياء ، وكان الهدف - فيما يبدو فى ذلك العصر - **تشجيع العلماء** الذين يبحثون فى أصول هذا العلم . كذلك تشجيع الخلفاء للصناع حيث وجد الخلفاء ألواناً من الصناعات فى مدن فارس ومصر والشام[2].

الثانية : وهى بداية عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين حيث أنشأ المنصور مدينة بغداد .

الثالثة : بلغت فيها الترجمة أوج مراحلها على يد المأمون حيث أنشأ سنة ٢١٥هـ معهداً للترجمة سماه **بيت الحكمة**[3].

وبما أن لفظ (الفلسفة) دخيل على العربية جاء عن اليونان ، فإن هذا يمدنا بمغزى هام ، وهو أن المسلمين منذ صدر الإسلام كان انصرافهم إلى العلوم الإسلامية من فقه ، وحديث ، وتفسير ، **وكانوا فى اكتفاء ذاتى من حيث المنهج** في معرفة توحيد الله سبحانه ، ومعرفة الكون والإنسان ، لأن القرآن والسنة كانا المصدرين الأساسيين للعلم بكافة الغيبيات ، ومن ثم فإن المؤثرات الخارجية لم تحدث نتائجها **إلا فى مرحلة تالية** .

ويرى الأستاذ الدكتور **الأهوانى** أن ترجمة الفلسفة قد تم عرضاً بالتبعية لاختلاط الفلسفة بالعلم عند اليونان (وكان الناظر فى علومهم مضطراً إلى معرفة

---

(١) نفسه . ص ٤٢ .
(٢) د . الأهوانى/ الفلسفة الإسلامية . ص ٤٠ المكتبة الثقافية .
(٣) نفسه . ص ٤١ .

فلاسفتهم الذين يجيء ذكرهم فى أثناء المباحث العلمية[1].

وينبغى علينا أيضاً أن نحذّر من **التعميمات** هنا عندما نستخدم لفظ الفلسفة فقد كانت ترتبط كما قلنا **بالعلم عند اليونان** ، وكان العالم فيلسوفاً والفيلسوف عالماً لا تفرقة بينهما إلا من حيث الصبغة الغالبة (فالكندى أو البيرونى لاعتمادهما على الرياضيات فكانت فلسفتهما مصطبغة بهذه الصبغة وابن سينا وابن رشد وقد كانا من الأطباء اتجهت فلسفتهما وجهة طبيعية أكثر منها رياضية[2].

فما الأثر الذى أحدثته الفلسفة فى العالم الإسلامى ؟ سيتضح ذلك من الصفحات التالية :

* * *

---

(١) نفسه . ص ٤١ .

(٢) نفسه . ص ٤٨ .

وظهر بين صفوف المسلمين من يحاول استخدام أساليب اليونان فى التعبير عن عقائد الإسلام ، فأيدوا الفلسفة وحبذوها مع تعديلات أدخلوها ليقربوها للعقائد الإسلامية ، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد . ولكن ظهر فريق آخر من علماء المسلمين الفقهاء والمحدثين والمتكلمين معارضاً للفسفة اليونانية أشد المعارضة ، مطالباً باستبعادها واتهم أصحابها بالكفر والزندقة . وأقرب الأمثلة على ذلك ما وجدوه فى فلسفة أرسطو من مسائل تتعارض بصفة جوهرية مع تعاليم الإسلام وهى : عقيدة الإيمان بالله تعالى ، والصلة بين الله والعالم ، وخلود النفس .

فلم يعن أرسطو كثيراً بمعرفة الله ، ولم يعول عليه فى قوانينه الأخلاقية والسياسية ، وكأنما شغل بالعالم الحسى وحده دون أن يفكر فى قوة خارجة تدبره ، بعد أن استكملت الطبيعة وسائلها ونظمها ، انتهى بها المطاف إلى محرك يحرك غيره ولا يتحرك هو ، فهو محرك ساكن . ويمكننا أن نقول إن هذا المحرك هو الإله عنده ، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصب على ذاته .

وواضح أن هذه الفكرة تختلف كل الاختلاف عن العقيدة الإسلامية[1].

وكانت المراحل التى مرت بها الفلسفة الإسلامية متدرجة فى محاولات التوفيق بينها وبين الدين ، فكان الكندى أقرب إلى أفكار المتكلمين من المعتزلة منه إلى الفلسفة اليونانية ، ثم خطا الفارابى خطوة أخرى نحو المزج بين الفلسفة والإسلام ، ثم ظهرت عملية الدمج كاملة تقريباً فى فلسفة ابن سينا .

وفى مقابل ذلك ، كانت المناقشة تأخذ شكل النقد العام أولا ، المتسم بالخصومة لمنهج الفلاسفة لتعارضه مع حقائق الدين وأصوله ، ثم خطا علماء الإسلام خطوة أخرى فأخذوا يفندون منهجها ويحاجون أهلها بمصطلحاتهم كما

---

(١) د . مدكور/ مقال فى الفلسفة ص ١٤٩/١٥٠ من (كتاب أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . سنة ١٩٧٠م .

فعل الغزالى ، فعكف على دراسة الفلسفة من مظانها وبالوقوف على مؤلفات الفلاسفة أنفسهم ، ثم أخذ يجادلهم بطريقتهم مستخدماً منهجهم فى التبويب والتقسيم والأخذ والرد ومناقشة الحجج . وكان دافع الغزالى عندما رأى أنهم يبدعون فى بعض المسائل ويكفرون فى بعض ويتركون فى بعض ، فإنه يقرر أن الفلسفة لا تغنى عن الدين ، فكان حكمه عليها ونقده لها بمعيار أحكام الإسلام وقيمه . وجاء ابن تيمية بعده ليتفق معه فى بعض آرائه ، مستأنفاً النقاش مع الفلاسفة ، مستخدماً الأدلة العقلية المستنبطة من القرآن الحكيم .

المناهضون للفلسفة اليونانية :

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا فى الفلسفة اليونانية وتحمسوا لها ورفعوا من شأنها أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، فقد قوبلت الفلسفة بمعارضة شديدة من أغلب شيوخ المسلمين باعتبار أنها من قبيل البدع المنهى عنها ، استناداً إلى الأحاديث الكثيرة المذكورة فى هذا الباب[1] منها ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين « .. فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » .

ونرى ابن الجوزى ينقد الفلسفة بقوله : (وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملتنا فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم فأراهم أن الصواب اتباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة[2].

ويصف الفلاسفة المسلمين بالحيرة حيث أكسبتهم الفلسفة هذه الصفة ، فبينما بعضهم يصوم ويصلى إلا أنه يتكلم فى إنكار بعث الأجساد ويأخذ فى الاعتراض على الخالق وعلى النبوات[3].

ويقر ابن الجوزى لفلاسفة اليونان بالذكاء والفطنة ، ويخص منهم بالذكر

---

(١) ينظر تلبيس إبليس . ص ١٢ .

(٢) نفسه . ص ٤٨ .

(٣) نفسه . ص ٤٩ .

سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس ، كذلك يمدح الاتجاهات العلمية فى أفكارهم ونظرياتهم كعلوم الهندسة والطبيعة التى أتوا فيها بالجديد ، ولكنهم أخفقوا فى الالهيات التى ينبغى الرجوع فيها إلى الشرائع ، فالخطأ فى نظريات الفلاسفة هو الانفراد بآرائهم وعقولهم والتماس الحقائق الغيبية منها ، بينما المصدر الصحيح للغيبيات هم الرسل والأنبياء عليهم السلام[1].

والاستشهاد برأى باحث معاصر أيضاً يعضد هذا الرأى القائل بأن فلاسفة الاغريق (فى بحثهم عن الله .. ترى أن آراءهم فيها ومضات من نور الحق ، فى ظلمة حالكة من الابهام والغموض والتناقض والشك والسفسطة)[2].

ولعل من أهم المسائل التى كانت موضع الاتهام للفلاسفة حتى بلغ حد التفكير هى القول بقدوم العالم وإنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات وإنكارهم بعث الأجساد[3].

وقد اشتهر الإمام الغزالى بتكفير الفلاسفة فى هذه الموضوعات الثلاثة .

أما ابن تيمية فإنه يستنتج أن سبب (التفلسف) لدى غلاة الفلاسفة المسلمين ، نشأ بسبب افتقادهم للأدلة الصحيحة عند المتكلمين ، ومع ظن هؤلاء الفلاسفة أن النظريات الكلامية هى المعبرة عن الإسلام ، فقد رفضوها لأنها لا تتفق مع العقل ، وظنوا بالتالى أن (دين الإسلام المعروف فاسد فى العقل)[4].

ولكن المعتدلة قد أقروا بما أتى به النبى صلى الله عليه وسلم من الخير والصلاح ، وذلك بسبب مقارنتهم بين الفلسفة اليونانية والناموس الذى جاء به موسى وعيسى عليهما السلام ،ثم أقر ابن سينا بالرغم من نزعته الفلسفية واتجاهه الشيعى الباطنى ، أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموس محمد صلى الله

---

(١) نفسه . ص ٤٨ .
(٢) نديم الجسر : قصة الإيمان بين الفلسفة والعقل و الدين . ص ٢٨ .
(٣) تلبيس إبليس . ص ٤٥/٤٧ والغزالى/ تهافت الفلاسفة . ص ٩١ ط .
(٤) منهاج السنة جـ١ ص ٢٢٥ تحقيق د . رشاد سالم .

عليه وسلم[1].

أما أغلب الفلاسفة اليونانيين – إن لم يكن كلهم – فإنهم من أبعد الخلق عن معرفة الله ومعرفة خلقه وأمره وصفاته وأفعاله ، وقد انتقلت نظرياتهم إلى فلاسفة المسلمين ، فأخذوا منهم آراءهم دون تمحيص ، ودون اتباع القاعدة المنهجية الإسلامية لمعرفة الفرق بين السنة والبدعة ، أو بين منهج الأنبياء فى إثبات الألوهية وبين غيرهم ممن حادوا عن هذا الطريق ، بل أن ابن سينا ابتدع كلاماً فى الوحى والمنامات لم يقله المشاؤون قبله[2].

ولكن الفلاسفة الذين استناروا بنور النبوات ، واستقلوا بالنظر العقلى دون تقليد أسلافهم من فلاسفة اليونان – مثل أبى البركات صاحب (المعتبر) فهم أصح قولاً ، فقد (أثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله)[3].

كذلك خضع الفلاسفة للبيئات الثقافية التى نشأوا فيها ، فابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وكان ابن رشد قد تأثر بالكُلابيّة ، ولكن أبا البركات عاش ببغداد وخالط علماء السنة والحديث (فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسل ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك[4].

فالقاعدة إذن هى ما يلى :

جاء الرسل صلوات الله عليهم بالحق ، ومن اتبعهم كان على الصراط المستقيم ، ومن خالفهم حاد عن طريق الحق .

وقد كشف ابن تيمية عن دراسة واعية لأقوال الفلاسفة – أنهم يختلفون اختلافاً كبيراً فيما بينهم وأنهم لا يتفقون على مذهب واحد فى الإلهيات والمعاد والبنوات والشرائع ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بنى آدم من الحسيات

---

(١) نفسه . ص ٢٢٦ .

(٢) نفسه . ص ٢٤٧ .

(٣) نفسه . ص ٢٤٧ وسنرى كيف استفاد ابن تيمية من أبى البركات فى نقض نظريات الفيض .

(٤) نفسه . ص ٢٥١ .

المشاهدة والعقليات التى لا ينازع فيها أحد)[1]، وأخذ يطالبهم بتقديم الدليل على قولهم بقدم العالم ماداموا يعتبرون أنفسهم محبين للحكمة وطالبين لها فيخاطبهم بهذه العبارة ساخراً (وأصل الفلسفة عندكم مبنى على الانصاف واتباع العلم ، والفيلسوف هو محب الحكمة ، والفلسفة محبة الحكمة)[2].

ويبدو من كتاباته أن المعارضة الحقيقية للفلسفة اليونانية فى العلم الإلهى تتجه إلى اختلاف مضمونها عن المضمون الإسلامى ، فهو لا يوافق على مناهج الفلاسفة التى حاولوا بها الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية ، ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لهم اصطلاحات ومعانٍ تختلف تماماً عما أورده القرآن[3].

ومع هذا ، فإنه فى سبيل إقامة الحجج العقلية .والأدلة النظرية على الأصول الهامة ، التى هى فى الوقت نفسه أصول الدين ، كوجود الله سبحانه وتعالى وإثبات النبوة والمعاد ، قد يذهب أحياناً إلى الاستعانة بالحق أينما وُجِد ، ومهما كان قائله ، لأنه لا يرى خطورة منها مادام يتبع المنهج الإسلامى الأصيل للتمييز بين الحق والباطل ، أى بعبارة أخرى ، إنه يحكّم كتاب الله (فما وافقه فهو حق وما خالفه فهو باطل)[4].

ومادام الأمر كذلك ، فهو يلح على قضية اتفاق الأدلة الشرعية مع العقل ، فما أحوجنا إلى اتخاذ القرآن هادياً فى الرد على النظّار – أى الفلاسفة والمتكلمين – فإنه ملىء بالأقيسة العقلية ، ولا حرج على أهل العلم والإيمان من الاستعانة بالأدلة العقلية إلى جانب الأدلة السمعية ، فهم (مؤيدون بصحيح المنقول وصريح المعقول)[5].

ويعقد ابن تيمية الصلة بين بعض الفلاسفة وبين الصابئة عبدة الكواكب ،

---

(١) ابن تيمية : منهاج جـ١ ص ٢٥٣ .
(٢) نفسه . ص ٢٥٤ .
(٣) ابن تيمية : بغية المرتاد . ص ٧ .
(٤) نفسه . ص ٢٦ .
(٥) نفسه . ص ٥٩ .

ودليله على هذا هو أن نظرية الفيض تدل على أن الفلاسفة كانوا يعبدون الكواكب (مع بنائهم هياكل النجوم يبنون هيكل العلة الأولى وهيكل العقل وهيكل النفس)[1].

والفلسفة عنده تصيب فقط فى علوم معينة كالحساب وأكثر الطبيعة وكثير من الهيئة أى علم الفلك[2]، ولكنه عندما يقارن بين فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين فإنه يقرّ للفريق الثانى بأنه (أخبر وأدق ، وقلوبهم أعف ، وألسنتهم أنطق وذلك لما عندهم من نور الإسلام)[3].

أما إذا قارن بين الفلاسفة المتأخرين وبين أهل العلم والإيمان ، فإنه يصف الفريق الأول بالتناقض والضلال ، وتفصيل ذلك عنده أن سبب ضلالهم هو عزوفهم عن النور الذى أضاءته شمس النبوة ، ولجوئهم إلى التفلسف ، بينما الهدى المحمدى هو الأولى بالاتباع ، حيث وصف النبى صلى الله عليه وسلم رسالته ، بأنها الرحمة المهداة وفى الحديث « إنما أنا رحمة مهداه » ، فهم بمسلكهم هذا كمن يريد (أن يطفىء نور الشمس بالنفخ فى الهباء ، أو يغطى ضوءها بالعباء)[4] وسنعود لدراسة آرائه بشىء من التفصيل .

أما إذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامى المعاصر ، فإننا نعثر فى أفكار محمد اقبال على آراء مناهضة للفكر اليونانى يستند فيها إلى المنهج المقارن حيث ينظر إلى نتاج الفلسفة اليونانية بميزان القرآن .

أنه يرى أن الفلسفة اليونانية ومنهجها فى البحث تختلف عما أورده القرآن ، والدليل على ذلك أن سقراط كان همه الإنسان وحده ، ولكن القرآن يوسع دائرة النظر فى ملكوت السموات والأرض فيدعو القارىء إلى التأمل فى كافة المخلوقات كوظائف النحل مثلاً ، ويجعله يتطلع إلى تصريف الرياح ، والنظر إلى السماء ذات البروج ، والكواكب السابحة فيها ، وفى تعاقب الليل والنهار ... الخ .

---

(١) نفسه . ص ٧٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد على البكرى . جـ١ ص ١١٤ .

(٣) نفسه . ص ١١٥ .

(٤) نفسه . ص ١١٥ .

وكان أفلاطون وفياً لنظريات أستاذه ، فنقد الحس ، وقدح فى الإدراك الحسى لأنه يفيد الظن (وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذى يعد السمع والبصر أجل نعم الله على عباده ...)[1].

أما هدف القرآن الأساسى - فى رأيه - فهو ايقاظ شعور سام لدى الإنسان بما بينه وبين الخالق عز وجل ، وبين الكون من علاقات متعددة ، فالروح القرآنية تتجلى فيها النظرة الواقعية (على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد وإغفال الواقع المحسوس)[2] .

ويرى أن القرآن لا يستحسن (الكليات المجردة ، بل يعنى دائماً بالمشخص المعين ، وذلك المشخص الذى لم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثاً على يد النظرية النسبية)[3]، فالمعرفة كما يوضحها القرآن يجب أن تبدأ بالمحسوس[4]، كما يظهر بوضوح الاتجاه التجريبى العام للقرآن[5].

وهكذا يتبين أن التفكير الإسلامى اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليونانى[6] وهو ما كشف عنه ابن تيمية فى محاولاته العقلية الممتازة التى هدم بها أسس المنطق اليونانى ، ثم استند المناطقة المحدثون إليه فى تقويضهم لدعائمه أيضاً ، حيث أقروا باختلاف المنهج عند المسلمين عنه فى منطق يونان ، فالمنهج عند المسلمين كان تجريبياً ، بينما لم يعرف اليونان التجربة كمنهج للبحث العلمى[7].

ويرى الفيلسوف الفرنسى المسلم رجاء جارودى أن هناك تعارضاً جذرياً بين حقائق الوحى الإلهى التى تضمنها القرآن الحكيم ، وبين تصورات الفلسفة اليونانية ، فلم يكن فى رأيه إمكان (التعبير بواسطة تراث الفلسفات السابقة عن

---

(١) محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام . ص ٩ ترجمة عباس محمود وراجعه د . مهدى علام . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . سنة ١٩٦٨م .

(٢) نفسه . ص ١٤٦ .

(٣) محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى . ص ٩٤ .

(٤) نفسه . ص ١٥١ .

(٥) نفسه . ص ٢١ .

(٦) نفسه . ص ١٥٢ .

(٧) نفسه ص ١٤٩ .

وحى نبى الإسلام - صلى الله عليه وسلم - ورؤيته الجديدة للعالم بشكل جذرى والشريعة التى أنزلت عليه) ثم يقرر بعد ذلك أن القرآن قدّم طريقة جديدة فى رؤية الله تعالى والعالم ، كما قدّم شريعة عمل لا تتفق مطلقاً مع الفلسفة الأغريقية[1].

* * *

---

(١) جارودى : الإسلام دين المستقبل . ص ١١١ .

انتهينا إلى رأى جارودى الذى أوضحه آنفاً ، وفحواه أن القرآن الحكيم قدم طريقة جديدة فى رؤية الله تعالى والعالم ، كما قدّم شريعة عمل لا تتفق مطلقاً مع الفلسفة الأغريقية .

ولا شك أنه استخلص هذه النتيجة بعد اطلاع واسع وإدراك عميق للنتاج الفلسفى اليونانى برؤية إسلامية قرآنية .

وأننا لنعجب من إدراكه لهذه الحقيقة مع قرب عهده بالإسلام ، ولكن سبحان الله الذى يهدى للحق وإلى طريق مستقيم متى صدقت النية وأخلص القلب !

ولم لا نعجب – ونتعجب – لأنها هى نفس النتيجة المقررة بواسطة علماء السلف منذ العصر الذى دخلت فيه شوائب أفكار اليونان ، فقام علماؤنا يصدّون تيارها ، وسلاحهم الكتاب والسنة ؟!!

ومن هؤلاء العلماء شيخ الإسلام ابن تيمية الذى سنصحبه بعض الوقت لنستفيد منه فى تعميق وعينا الإسلامى ، وتأكيد ذاتيتنا العقدية ، لأنه أشفق على المسلمين من أن يخدعوا بالثقافات الأجنبية ، وعز عليه أن يرى المتأثرين بها قد فتنوا بسبب جهلهم بذخائر عقيدتهم وشريعتهم ، ولذا فقد قام يدافع عنها بحرارة وإخلاص ، يصاحبهما فهم وإدراك للأدلة العقلية التى يستخدمها القرآن الحكيم .

وإذا أردنا تلخيص معالم المنهج الذى تقيد به ، فإنه يتلخص فى كلمة واحدة هى : أن أدلة الشرع أدلة عقلية ، واستخدامها أولى وأفضل من غيرها من الطرق التى اشتهرت بأنها عقلية – سواء الفلسفية منها أو الكلامية .

إن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يدخر وسعاً فى الدفاع عن هذه القضية بكل الأساليب المتاحة – وكان مصدره القرآن والسنة ، كما أحاط إحاطة واسعة عميقة بالتاريخ والفلسفة والكلام والمنطق وغيرها من العلوم ، ولهذا فإن دراسة اجتهادات الشيخ تصبح متجددة أبداً لأنها تتصل بأهم ما يشغل المسلم إذا ما تطلع إلى مبدئه ومعاده ، وسبل سعادته فى الدنيا والآخرة .

وإذا تكلمنا عن الإسلام وعقيدته وشريعته وتاريخه وحضارته بصفة خاصة ، فإنه لا يمكن تفادى ذكر الحديث النبوى « يبعث الله لهذه الأمّة من يجدد لها دينها كل مائة سنة » .

وقد قيض الله تعالى لهذه الأمة من يجدد لها دينها – منذ وفاة النبى صلى الله عليه وسلم – إذا ما أصبح غريباً بسبب ضباب الثقافات الأجنبية – وهكذا إلى أن تقوم الساعة .

ونحسب أن ابن تيمية منهم . نحسبه كذلك ولا نزكى على الله أحداً .
والآن ، فلنبدأ بالإلمام بالجوانب الهامة من آرائه :

* * *

مضى بنا الحديث عن صلة الوحى – أو العقيدة الدينية بالفكر الفلسفى عند اليونان . والآن نخصص الحديث عن صلة الفلسفة بالتصورات الإسلامية ، ويصبح شيخ الإسلام ابن تيمية محور دراستنا لأنه المعبر عن اتجاه علماء السنّة والحديث حيث التزم بمنهج الكتاب والسنة عن وعى وفهم للموازين العقلية القرآنية ، وجعلها بديلاً للوثنيات اليونانية التى ألبسها أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد أثواباً إسلامية بحجة التوفيق بين الدين والفلسفة .

وهذا هو سبب اختيارنا لمنهج ابن تيمية ، إذ يتميز عن منهج الغزالى – الخصم اللدود للفلاسفة أيضاً – لأن الثانى كان نقده للفلاسفة من موقع دفاعه عن (التصوف) حيث جعل منه بديلاً للمنهجين الفلسفى والكلامى[1].

أما شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد طالب المسلمين – عامتهم وخاصتهم – بتدبّر آيات القرآن الحكيم والاستغناء بها عن منهجى الفلاسفة والمتكلمين ، ووجهنا – منذ القرن السابع الهجرى ومازلت توجيهاته صحيحة ولازمة – وجهنا إلى الأدلة العقلية البرهانية فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

أجل إنه القرآن ، (لم يوجد له نظير مع حرص العرب وغير العرب على معارضته فلفظه آية ، ونظمه آية ، وأخباره بالغيوب آية ، وأمره ونهيه آية ، ووعده ووعيده آية ، وجلالته وعظمته وسلطانه على القلوب آية) !![2]

والسنّة واجبة الاتباع لا فى الأعمال والعبادات فحسب كما يظن البعض ، بل تذكر أيضاً فى الأصول والاعتقادات[3].

ومما يجعل الاسترشاد بها ميسراً وموثقاً أن علم الإسناد والرواية (مما خص الله به أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعله سلماً إلى الدراية ، فأهل الكتاب

---

(١) عرضنا لقضية اختلاف منهجيهما بكتابنا (ابن تيمية والتصوف) ص ٣١٠/٣٠٢ ط دار الدعوة بالاسكندرية .

(٢) النبوات . ص ١٢١/١٢٠ .

(٣) نفسه . ص ٦٧ .

لا إسناد لهم يؤثرون به المنقولات ، وهكذا المبتدعون من هذه الأمة أهل الضلالات ، وإنما الإسناد لمن أعظم الله عليه المنة ، أهل الإسلام والسنة ، يفرقون به بين الصحيح والسقيم والمعوج والقويم)[1].

نقد الفلسفة لا يعنى إنكار النظر والاستدلال العقلى :

من المفيد ونحن فى مدخل الدراسة المقارنة عند شيخ الإسلام بين العقيدة الإسلامية ومشتملاتها والفلسفة ومباحثها ، أن نوجه النظر إلى مبدأ إسلامى هام فى مجالنا هذا ، ونعنى به الأمر بالتدبر والنظر والتفكر مما يرفع الإنسان المسلم إلى المستوى اللائق به من حيث إعمال العقل ، ويجعله مسئولاً عن اختياراته وأعماله ، ويميزه عن المقلدين السائرين فى طريق الحياة على غير هدى . فإن من الأصول التى جاء بها القرآن – كما يذكر ابن تيمية – أن الله تعالى قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر فى غير آية ، فيقول : (ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك ، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة : من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك)[2].

ومادام الأمر كذلك ، فلنا أن نشجب ما أشيع عن علماء السنّة بأنهم يعارضون الفلاسفة والمتكلمين ويرفضون مناهجهم – لمجرد الرفض – فإن هذه الفكرة من قبيل الأخطاء الشائعة التى نمر عليها بغير بحث ولا تدقيق ، وننساق وراءها بغير توقف للدرس والمراجعة – إذ يجب التوقف هنا لكى ندرك أن الفرق شاسع بين لفظ (النظر والاستدلال) ، وبين ما ابتدعه الفلاسفة و المتكلمون من نظريات باطلة عقلاً – كنظرية الفيض الفلسفية – فإن إنكارها ، لأنها باطلة شرعاً وعقلاً كما سنثبت ذلك – لا يستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال[3].

وهكذا فتح ابن تيمية الأعين ، و نبه الفكر إلى مغزى التفسيرات العقلية للقرآن والحديث فلا حاجة إلى استخدام طرق الفلاسفة لأن الآيات القرآنية غنية

---

(١) فتاوى . جـ ٤ ص ٩ .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق . ص ٤٧ .

(٣) نفســه .

بذاتها وتتضمن المنهج القويم فى البيان والدفاع عن دين رب العالمين .

ولكن ما القول أمام المحتجين بأنهم مضطرون لاستخدام المنهج الفلسفى أمام غير المسلمين الذين لا يقرون بما ورد فى الكتاب والسنة ولا يريدون الإقرار بهما ؟

والرد الذى نستخلصه من مؤلفات ابن تيمية على غزارتها ووفرة معلوماتها يتلخص فى دعامتين :

الأولى : أن الله تعالى فطر عباده على معرفة الحق ، والرسل بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة . قال تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ فأخبر أنه سيريهم الآيات الأفقية والنفسية المبينة لأن القرآن الذى أخبر به عباده حق ، فتتطابق الدلالة البرهانية القرآنية والبرهانية العيانية ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول[1].

الثانية : أن الحجة قائمة ازاء البشر بإرسال الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ووقائع إرسالهم من الأخبار المشهورة المتواترة التى يستحيل إنكارها ، بدليل أن الأمم تؤرخ بالأحداث الكبرى ، فكذلك يؤرخ النصارى بميلاد المسيح عليه السلام ، ويؤرخ المسلمون بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومنهج الرسل قائم على أنها (أمرت الخلق أن يعبدوا الله وحده وأن يطيعوا رسله ، ولم يأمروا جميع الخلق بأن يكتسبوا علما نظرياً بوجود الخالق وصدق رسله، ولكن من جحد الحق أمروه بالاقرار به ، (أقاموا الحجة عليه ، وبينوا معاندته، وأنه جاحد للحق الذى يعرفه، وكذلك الرسول كانوا يعلمون أنه صادق ويكذبونه)[2] .

---

(١) منهاج السنة جـ١ ص ٨٢ .

(٢) النبوات ص ٣٨ ويقول ص ٤٣ : (فليتدبر هذا الموضع فإنه موضع عظيم) .
ويشرح ذلك باستفاضة بقوله : (فالعلم بأنه كان فى الأرض من يقول بأنهم رسل الله وأن أقواماً اتبعوهم وأن أقواماً خالفوهم وأن الله نصر الرسل والمؤمنين وجعل العاقبة لهم وعاقب أعداءهم هو من أظهر العلوم المتواترة وإجلاها ، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب فى جاهليتها ، وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية كأبقراط وجالينوس وبطليموس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعه .
فكل عاقل يعلم أن نقل أخبار الأنبياء وأممهم وأعدائهم أكثر وأكثر من نقل أخبار مثل =

ولا يسع المنكر إلا أن ينظر ويبحث غيره ، وإذا لم يفعل فان الحجة قائمة عليه لأنه بوسعه أن يعلم كما علم غيره ، فقد خلق الله تعالى البشر متساوين فى امكانيات العلم والتعلم ، كما أن الله عز وجل ارسل الرسل بالموازين العقلية التى يعرف بها البشر التمييز بين الأنبياء الصادقين والمتنبئين الكذبة .

أما عن الصلة بين أدلة العقول بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فهى صلة طردية بحيث يلازم كل منها الآخر فلا يمكن الاستناد فى عدم تصديقه إلى دليل عقلى بل من كذبه فليس معه لا عقل ولا سمع ، كما أخبر الله تعالى عن أهل النار فى سورة الملك ﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير** ﴾ [آية ٨] . وقال تعالى لمكذبى الرسل : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾[1] [الحج ٤٦] .

طريق معرفة الأنبياء :

يذهب شيخ الإسلام إلى أن طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم ، كما يعرف الأطباء والفقهاء والعلماء المعترف لهم بالمكانة العامة البارزة فى مجال تخصصاتهم بحيث إذا رأى الإنسان نحو سيبويه وطب أبقراط وفقه الأئمة الأربعة ونحوهم كان اقراره بذلك من أبين الأمور (فمن أقر بجنس الأنبياء كان اقراره بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فى غاية الظهور ابين مما أقر أن فى الدنيا نحا وأطباء وفقهاء)[2] .

لهذا يقرب الله تعالى فى القرآن الحكيم أمر النبوة واثبات جنسها بما وقع فى العالم من قصة نوح وقومه ، وهود وقومه ، وصالح وقومه ، وشعيب ولوط

= هؤلاء ، فإن أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لا يحصى عدده إلا الله ويدونوها فى الكتب ... الخ .

(ومن كتاب شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٠ - مطبعة كردستان بمصر سنة ١٣٢٩هـ) .

(١) ابن تيمية : النبوات . ص ٤٥ .

(٢) نفسه . ص ٢٧ .

وابراهيم وموسى وغيرهم عليهم السلام .

كذلك فان المتدبر للقرآن يعرف أن الله تعالى يثبت وجود جنس الأنبياء ابتداء فى السور المكية حتى يثبت وجود هذا الجنس وسعادة من اتبعه وشقاوة من خالفه ، ولما كانت العرب تعرف النبوة بصفة مجملة — إذ سمعوا بموسى وعيسى وابراهيم عليهم السلام سماعاً من غير معرفة أحوالهم — فلما عرفوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأنه لابد من متابعته أو متابعة اليهود والنصارى ، عرفوا أن متابعته أولى[1] .

وإذا بحثنا فى صحة الأدلة التى استند إليها أهل الكتاب بالإيمان بالأنبياء والرسل ، نجد أنه أصدق وآكد فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والمتدبر لآيات القرآن الحكيم يدرك بسهولة أن الله تعالى (إذا خاطب جنس الانس ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ما جاءوا به ، وإذا ما خاطب أهل الكتاب المقريين بنبوة موسى خاطبهم باثبات نبى بعده ، كما قال فى سورة البقرة فى خطابه لبنى اسرائيل لما ذكر ما ذكره من أحوالهم مع موسى وذكرهم بأنعامه عليهم ومما فعلوه من السيئات ومغفرته من السيئات ومغفرته لها)[2] .

قال تعالى ﴿ **ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون** ﴾ [البقرة ٨٧].

ثم ذكر محمداً — صلى الله عليه وسلم — فقال : ﴿ **ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين** ﴾ [البقرة ٨٩] .

---

(١) نفسه . ص ٢٧ .

(٢) النبوات . ص ١٦٥

خلاصة القول أنه مع ثبوت صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين ولا نبى بعده ، ترتب عليه الاقرار بأنه أعلم الخلق بالأمور الإلهية والمعارف الدينية وأرغبهم فى تعريف الناس بها وأقدرهم على بيانها وتعريفها بحيث لا يصل إلى مرتبته أحد من البشر قط ، لا نبى ولا رسول ولا فقيه ولا متكلم ولا فيلسوف (فهو فوق كل أحد فى العلم والقدرة والارادة ، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود ، ومن سوى الرسول صلى الله عليه وسلم اما أن يكون فى علمه بها نقص أو فساد ، واما أن لا يكون له ارادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه ، اما الرغبة واما الرهبة ، واما لغرض آخر ، واما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان)[1] .

أصالة منهجه فى دراسة الفلسفة :

ما دمنا فى مجال بحث المنهج الأصيل الذى يقف وحده ازاء المنهج الفلسفى فاننا مضطرون للمقارنة بين ابن تيمية وبين الغزالى ، لا لاثارة الجدل أو الدعوة للانحياز لاحدهما بدلا من الآخر ، ولكن للصلة الوثيقة بين الفهم الصحيح للإسلام والمنهج الأصيل المتبع فى الوصول لهذا الهدف ، فان المطلع على تراث شيخ الإسلام يصل إلى اقتناع تام بان القرآن الحكيم بذاته يتضمن المنهج العقلى الأقوم فى الدعوة للإسلام والدفاع عنه فى نفس الوقت (**وإذا ما تأملنا غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن من الطرق العقلية**)[2] .

كذلك فان المقارنة بين المنهجين تفيدنا فى واقعنا المعاصر ــ كما سيأتى ــ فى ضرورة التقيد بالفاظ الشرع ومصطلحاته الخاصة ، وتفادى الخلط بينها وبين المصطلحات الوافدة مع الفلسفات والايديولوجيات من الشرق والغرب .

وسنوجز الغرض فى هدفين :

---

(١) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ص ٤٦/٤٧ تعليق محمد أبو الوفا عيد – نشر زكريا على يوسف .

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية . ص ١٤ .

الأول : انه بالرغم من اخلاص الغزالى فى البحث عن الحق كما أخبرنا فى كتابه (المنقذ من الضلال) إلا أنه افتقد المنهج الصحيح ـــ منهج الأوائل حيث اقتصر فى بحثه بعد وقوعه فى السفسطة داخل دائرة أربع فرق : المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية ، وهذه الفرق كلها حادثة بعد عصر الصحابة بل وبعد عصر التابعين . ولم يطلع على طريقة خير هذه الأمة وهم الصحابة والتابعين لهم باحسان ، لأنه لم ينشأ بين العالمين. بطريقة هؤلاء ولم يتلق العلم عن المتابعين لمنهجهم ولهذا كان يقول عن نفسه (انا مزجى البضاعة فى الحديث) واحتوت كتبه على أحاديث موضوعه وضعيفة .

ونخلص من هذا إلى ما يقرره شيخ الإسلام بأن (كل من سلك إلى الله جل وعز علما وعملا بطريق ليست مشروعة موافقة للكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها فلابد أن يقع فى بدعة قولية أو عملية .. بخلاف الطريقة المشروعة فى العلم والعمل ، فإنها أقوم الطرق ليس فيها عوج كما قال تعالى ﴿ **ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم** ﴾[1] .

الثانى : ضرورة التقيد باستخدام الألفاظ الشرعية الواردة بالكتاب والسنة للتعبير عن حقائق الإسلام لما لها من ذاتية ودلالات خاصة تنفرد بها دون غيرها من الكلمات والمفردات والاصطلاحات المستخدمة بواسطة الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم .

وهذه القضية ما زالت حية لم يطو التاريخ صفحاتها بعد إذ تدوى اصداؤها فى أسماعنا حيث نلاحظ استخدام مصطلحات جديدة فى التعبير عن الإسلام والمسلمين (أمثال المرونة ، التحرر ، التشدد ، الجمود ...الخ) فيقع اصحابها فيما وقع فيه الغزالى من قبل حيث (أخذ مخ الفلاسفة فألبسه لحاء السنة) .

ويشرح ابن تيمية هذه القاعدة الأصولية فى منهج المعرفة الإسلامى بقوله :

---

(١) نفسه . ص ١٣ .

(والتعبير عن حقائق الايمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بغيرها ، فان الفاظ القرآن يجب الايمان بها وهى تنزيل من حكيم حميد ، والأمة متفقة عليها ويجب الاقرار بمضمونها قبل أن تفهم ، وفيها من الحكم والمعانى ما لا تنقضى عجائبه ، والألفاظ المحدثة فيها اجمال واشتباه ونزاع . ثم قد يجعل اللفظ حجة مجردة ، وليس هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم الصادق المصدوق ، وقد يضطرب فى معناه ، وهذا أمر يعرفه من جربه من كل الناس)[1] .

ولكن الغزالى لجأ إلى الفاظ استقاها من الفلاسفة وحاول الباسها ثوباً اسلامياً . وكان يكفيه ويكفينا طريقة القرآن ، لا سيما فى أسمى قضيتين من قضايا الإيمان وهما :

١ - إثبات الخالق عز وجل .

٢ - النبـــوة

ان القرآن يثبت دلائل الربوبية بطرق كثيرة منها :

١ - تارة يدلنا بالآيات المخلوقة على وجود الخالق ويثبت علمه وقدرته ومشيئته عز وجل .

٢ - وتارة يدلنا بالنعم والآلاء على وجود بره واحسانه المستلزم رحمته .

٣ - ينبهنا القران على الطرق الاعتبارية التى بها يستدل على مثل ما فى القرآن كما قال تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ فأخبر سبحانه أنه يرى عباده من الآيات المشهودة التى هى أدلة عقلية ما يتبين أن القرآن حق[2] .

أما عن النبوة ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم تارة يستدل بالأدلة العقلية الواردة بالقرآن الحكيم ، وتارة يخبر بها خبراً مجرداً (لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله المبلغ عن الله ، وأنه لا يقول إلا

---

(١) النبوات . ص ٣٥ اليس الأولى بنا بعد هذا البيان الشافى أن تقيد بألفاظ القرآن والحديث (المسلمون ، المؤمنون ، القاسطون ، المحسنون) .. الخ .

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١/١٠/٩ .

إلا الحق)[1].

ولابد إزاء هذه القواعد المقررة أنه إذا ثبت صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وجب تصديقه فيما يخبر به[2].

ومادام رائدنا البحث عن الحق ، فإنه ينبغى معرفة ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فمن كان أعلم بسنته وأتبع لها ، كان الصواب معه[3].

وسنعرض للقضايا الجوهرية التى تعبر عن انحرافات ظاهرة عن العقيدة الإسلامية فى الفكر الفلسفى ، وقد عالجها ابن تيمية باسهاب فى مؤلفات كثيرة ولكن سنستخلصها بصورة مختصرة .

وينبغى التريث قبل الشروع فى شرح طرق القرآن فى البراهين العقلية لندون ملاحظتين أولا : إننا لانستطيع القول بأنها آراء لابن تيمية ، فالأصح أنها شروح لركائز العقيدة الإسلامية بأدلتها العقلية الشرعية ، فى مقابل الآراء الفلسفية التى انحرفت عن هذه العقيدة ، وخالفتها في بعض المواضع مخالفة تامة :

ـــ خذ مثلاً نظرية الفيض الفلسفية ، انها تتعارض مع حقيقة (الخلق) .

ـــ كذلك النبوة ، فقد خلط الفارابى بين مكانة (الفيلسوف) و (النبى) وهى فكرة تصادم حقيقة النبوة كما يؤمن بها المسلمون ، لأنها اختيار واصطفاء من الله تعالى لمن يشاء من خلقه ، ولم يقل أحد قبل الفارابى أنها ممكنة بالاكتساب أو بالجهد الشخصى !!. ان النبوة عند المسلمين - (سفارة بين الله تعالى وبين ذوى العقول من عبادة لإزاحة علتهم فى أمر معادهم ومعاشهم[4].

---

(١) ابن تيمية/ الفرقان بين الحق والباطل . ص ٩٤ - نشر زكريا على يوسف/ مطبعة العاصمة ش الفلكى بالقاهر .

(٢) ابن تيمية/ الفرقان بين الحق والباطل . ص ٩٤ - نشر زكريا على يوسف/ مطبعة العاصمة ش الفلكى بالقاهر .

(٣) منهاج السنة . جـ٣ ص ٤٦ .

(٤) الراغب الاصفهانى : المفردات فى غريب القرآن . ص ٤٨٢ - تحقيق محمد رشيد كيلانى - ط الحلبى بمصر ١٣٨١هـ - ١٩٦١م .

ويزيدنا الراغب ايضاحاً فيقول : (والنبى - بكونه منبعاً بما تسكن إليه العقول الزكية) لكى يؤكد أن النبى - صلى الله عليه وسلم - يخاطب العقول ويأتى بالأدلة التى تعضدها !

وأيضاً الإيمان بالغيب فإنه من القواعد المقررة فى العقيدة . ان الغيب – كما يذكر الراغب الاصفهانى – يعلم بخبر الأنبياء عليهم السلام ، وبدفعه يقع على الإنسان اسم الالحاد[1].

ليس إذن عالم (الغيب) من قبيل العالم العقلى الخاضع للتصور والخيال الذهنى المحض الذى لا حقيقة له خارج الذهن ، بل هو عالم عظيم مذهل ، وله حقيقته الوجودية التى أخبرنا بها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم .

إذن فقد كان ابن تيمية محقاً عندما وضع يده على عناصر التشابه بين فلسفة أرسطو – الوثنى الاعتقاد – وفلسفة ابن سينا وغيسره من الفلاسفة الذين حاولوا علاج فلسفة أرسطو ببعض الحواشى والتلفيقات لتتحول إلى (إسلامية) !!

مع العلم بأن شيخ الإسلام قد غذى هذا البيان بروافد عديدة من الأدلة والبراهين ، ومنها تظهر أصالة المنهج التيمى عندما ينير طريق التفكير الصحيح على هدى من البيان القرآنى العظيم المؤسس على طرق برهانية ينفرد به .

ثانياً : ان بيان هذه الطرق ضرورى للرد على بعض الكتاب والباحثين وفلاسفة عصرنا الذين يظنون أن القرآن الحكيم مجرد نصوص ، ويضعون ازاءها بالمقارنة النصوص المكتوبة بواسطة البشر ، بغير تمييز بين **اعتبار القرآن كلام الله تعالى** وبين غيره من كلام البشر ، وشتان بين هذا وذاك .

أو بعبارة أخرى ، يتحدثون عن النصوص الدينية فى مقابل النصوص الفلسفية ، ويحاولون المقارنة بينهما وكأنهم يعيدون محاولات الفارابى وابن سينا فى التوفيق والتلفيق .

وهنا يقطع ابن تيمية عليهم الطريق جميعاً ، فإنه – كمفسر ولغوى وفقيه أصولى ودارس للفلسفة ، يفتح العقول على الأبعاد التى تتمتع بها مدلولات الآيات القرآنية بما تحتويه من أدلة وبراهين تخاطب العقول ، وتتجه إلى الأذهان ، بحيث يجعلنا نعيد النظر فيما اعتدناه من اعتبار القرآن والحديث النبوى أدلة سمعية أو

---

(١) نفسه . ص ٣٦٦ .

نقلية ، يكتفى فيه بمنهج الرواية ، ولا يتضمن الدراية العقلية ، فإن الحقيقة أن الرسل – عليهم السلام – أرشدوا الناس إلى ما به يعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على الأصول الدينية ، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر – كما يظن البعض – فيجعلون ما يعلم بالعقل فى الطرف المقابل للعلوم النبوية ، وكأنهما من طبيعتين مختلفتين ، (بل الرسل – صلوات الله عليهم –) بينت العلوم العقلية التى بها يتم دين الناس علماً وعملاً ، وضربت الأمثال . فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدت بها ما كانت الفطرة معرضة عنه ، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة ، فأزالت ذلك الفساد ، وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه ، حتى صار عند الفطرة معرفة الموازين التى أنزلها الله وبينتها رسله[1].

وندعوهم أيضاً إلى تذوق التجربة الدينية فى العبادة والتقرب إلى الله تعالى وتذوق حلاوة المناجاة والخضوع له عز وجل .

وقد يظن البعض أننا نضع (العقليين) مقابل (الذوقيين) وفق تقسيم المذاهب الفلسفية الغربية .

كلا إن التجربة هنا فريدة فى نوعها لأنها تجمع فى كيان الإنسان بين اليقين العقلى المدعم بالبراهين مع التذوق الوجدانى فى وحدة نفسية متناسقة .

ولهذا ضمت أمتنا ما لا يحصيهم العد من العلماء والفقهاء والأمراء والخلفاء والقضاة والقادة العسكريين وأصحاب المهن المختلفة ، جمعوا بين العلوم والأعمال المهنية والعبادات والحياة الذوقية ، بحيث أصبحت حياتهم هى السمة العامة البارزة لطبيعة هذه الأمة .

كذلك يقرر ابن تيمية بالأدلة أن القرآن الكريم لا يخاطب المؤمنين فحسب بل يتعداهم إلى الناس كافة بما فيهم أهل الكتابين المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقين . ص ٣٨٢ .

ومن هنا جاءت تفسيرات شيخ الإسلام كاشفة لحقائق قد تخفى على من يضعون المنهج الدينى مقابل المنهج العقلى – هذه الفكرة المأخوذة عن فلاسفة النصارى حيث دار الصراع بين النقل والعقل ، بين رجال الكنيسة من جانب ، والعلماء أحياناً من جانب آخر .

ونحن ندعو كل من يظن هذا الظن ، أن يقرأ كتاب الله تعالى بتدبر ، ويستخدم فى ذلك المصادر المؤدية إلى تحقيق التدبر بمعناه العميق ، كمؤلفات المفسرين وعلماء الحديث واللغة والفقه وأصوله بدلاً من الاكتفاء بكتب الفلاسفة وحدهم .

ووصولا إلى هذا الطريق المؤدى إلى المطلوب ، نعود فنعرض بشيء من الإسهاب ما سبق بيانه مختصرا فى الفصل الأول ليتضح لنا بصورة أشمل ملامح منهج ابن تيمية الزي أسسه بديلا للفكر الفلسفي اليوناني .

* * *

الميزان القرآنى :

ويرى ابن تيمية أن القياس الصحيح هو الميزان المنزل من الله تعالى الذى يستدل به العقل ، فإن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف ، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحداً ، قال الله تعالى : ﴿ **الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان** ﴾ [الشورى ١٧] . وقال سبحانه : ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾ [الحديد ٢٥] . وفسر السلف الميزان بالعدل وفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط ، ويبين أيضاً فى موضع آخر أن القياس الصحيح هو من العدل الذى أنزله الله تعالى ، وأنه لا يجوز أن يختلف الكتاب والميزان ، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح - لا قياس شرعى ولا عقلى ، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيح النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية ، وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس الصحيح على خلاف القياس الفاسد[1].

وبعد عرض مسهب مقارن للأقيسة المنطقية والميزان القرآنى ، يقر ابن تيمية أن الله تعالى بين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة . ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين[2]. وينكر على من يخرج عن ذلك قوله تعالى : ﴿ **أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون** ﴾ [الجاثية : ٤٥] وقوله سبحانه : ﴿ **أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون** ﴾ [القلم : ٦٨] - أى هذا حكم جائر ، لا عادل فإن فيه تسوية بين مختلفين . وقال عز وجل : ﴿ **أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار** ﴾ [ص : ٤٨] ، وقوله سبحانه : ﴿ **أم حسبتم أن تدخلوا**

---

(١) الرد على المنطقين . ص ٣٧١ .

(٢) نفس المصدر . ص ٣٨٣ .

الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا ﴾ [البقرة : ٢١٤] .

وإذا سئل سائل ، إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله الله تعالى مما أرسلت به الرسل ؟ هذا السؤال فى غير موضعه لأن صاحبه يفترض أن العقل مباين للشرع ، وأن ما يعلم بالعقل قسيما - أو مقابلا - للعلوم النبوية ، بعبارة أخرى يجعل الأحكام العقلية منفصلة عن العلوم النبوية ، فهذه نقلية سمعية وتلك عقلية برهانية .

والإجابة على هذا السؤال سهلة يسيرة إذا قرأنا القرآن ، حيث يتبين من أن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثيل والاختلاف ، فإن الرسل خاطبت الناس بما يعرفونه ، ودلت على ما يفهمونه بفطرتهم التى خلقهم الله بها ، فليست العلوم النبوية إذن مقصورة على مجرد الخبر كما يظنه أهل الكلام ، بل الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - بينت العلوم العقلية التى بها يتم دين الناس علماً وعملاً ، وضربت الأمثال ، وذلك بظهور دور الرسل الذين جاءوا بتكميل الفطرة واصلاحها ، فكملت الفطرة بما نبهتها وأرشدتها عليه مما كانت الفطرة معرضة عنه لأسباب الغفلة ، وكذلك تصلح الفطرة وتعيدها إلى طبيعتها إذا قيست بالآراء والأهواء الفاسدة ، ويكون دور الرسل أيضاً إزالة الفساد وتذكير البشر لما كانت فطرتهم معرضة عنه[1].

وكانت طريقة السلف الصالح تتلخص فى الاستدلال بالأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بما لا يقدر عليه غيرهم باتيانه ، بل أن غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة قد جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه ، وذلك كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله تعالى فى كتابه التى وصفها بقوله : ﴿ **ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل** ﴾ .

ولا يمل ابن تيمية من تكرار وإعادة القول بأن الأمثال المضروبة فى القرآن الكريم هى الأقيسة العقلية ، ويضيف إلى ذلك أنه يدخل فيها ما يسميه المناطقة براهين ، وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية ، بل أن لفظ البرهان فى اللغة

(١) ابن تيمية - الرد على المنطقيين . ٣٨٢ .

أعم من ذلك كما سمى الله تعالى آيتى موسى عليه السلام برهانين فقال سبحانه : ﴿ **فذانك برهانان من ربك** ﴾[1].

البينات والهدى والفرقان :

يشرح لنا ابن تيمية أولاً معنى البينات والهدى فى عبارة جامعة يقول فيها : والرسول صلوات الله عليه وسلامه قد أرسل بالبينات والهدى ، بين الأحكام الخبرية والطبية ، وأدلتها الدالة عليها ، بين المسائل والوسائل ، بين الدين : ما يقال وما يعمل ، وبين أصوله التى بها يعلم أنه دين حق .

وهذا المعنى قد ذكره الله تعالى فى غير موضع ، وبين أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ذكر هذا فى سورة التوبة والفتح والصف .

والهدى هو هدى الخلق إلى الحق ، وتعريفهم ذلك ، وإرشادهم إليه ، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى ، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق ، ولم يقم دليل على أنه حق ، ليس بهدى . وهو سبحانه إذا ذكر الأنبياء – نبينا عليه الصلاة والسلام وغيره – ذكر أنه أرسلهم بالآيات البينات وهى الأدلة وابراهين البينة المعلومة علماً يقينياً ، إذ كل دليل لابد أن ينتهى إلى مقدمات بينة بنفسها ، قد تسمى بديهيات ، وقد تسمى ضروريات ، وقد تسمى أولويات ، وقد يقال هى معلومة بأنفسها ، فالرسل صلوات الله عليهم بعثوا بالآيات البينات .

---

(١) ابن تيمية – موافقة صحيح المنقول جـ١ ص ١٤ .

وجاء فى (تفسير الجلالين) (ادخل يدك اليمنى بمعنى الكف فى جيبك – وهو طوق القميص وأخرجها (تخرج) خلاف ما كانت عليه من الأدمة (بيضاء من غير سوء) أى برص ، فأدخلها وأخرجها تضىء كشعاع الشمس تغشى البصر (... فذلك) لالتشديد والتخفيف أى العصا واليد والآية كاملة ﴿ **اسلك يدك من جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملائه انهم كانوا قوماً فاسقين** ﴾ .

ويقول الأصفهانى : (فالبرهان أوكد الأدلة ، وهو الذى يقتضى الصدق أبدا ، إلا محالة .. قال تعالى : ﴿ **قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى .. ﴿ **قد جاءكم برهان ربكم** ﴾ المفردات فى غريب القرآن ص ٤٥ .

وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما من نبى من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما آمن على مثله البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى ، فارجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة »[1].

ثم يأتى الحديث عن كل من البينات والهدى على حدة .

أ - _ البينات :

قال تعالى : ﴿ **إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون** ﴾[البقرة : ١٥٩] .

فالبينات جمع بينة وهى الأدلة والبراهين التى هى بينة فى نفسها وبها يتبين غيرها يقال بين الأمر أى تبين فى نفسه ، ويقال بيّن غيره فالبيّن اسم لما ظهر فى نفسه ولما أظهر غيره وكذلك المبين كقوله فاحشة مبينة أى متبينة .

فهذا شأن الأدلة ، فإن مقدماتها تكون معلومة بنفسها كالمقدمات الحسية والبديهية ، وبها يتبين غيرها فيستدل على الخفى بالجلى .

ب - الهـــدى :

مصدر هداه هدى والهدى هو بيان ما ينتفع به الناس ويحتاجون إليه وهو ضد الضلالة فالضال يضل عن مقصودة وطريق مقصوده ، وهو سبحانه بيّن فى كتبه ما يهدي الناس فعرفهم ما يقصدون وما يسلكون من الطرق ، عرفهم أن الله هو المقصود المعبود وحده ، وأنه لا يجوز عبادة غيره ، وعرفهم الطريق وهو ما يعبدونه به ، ففى الهدى بيان المعبود وما يعبد به ، والبيّنات فيها بيان الأدلة والبراهين على ذلك ، فليس ما يخبر به ويأمر به من الهدى قولاً مجرداً عن دليله ، يؤخذ تقليداً واتباعاً للظن ، بل هو مبين بالآيات البينات ، وهى الأدلة اليقينية

---

(١) ابن تيمية : النبوات . ص ١٦٥ .

والبراهين القطعية[1].

ويذكر ابن تيمية أن أهل الكتاب كان عندهم من البينات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة ما جاء به أمور متعددة كبشارات كتبهم ، وغير ذلك فكانوا يكتمونه قال تعالى : ﴿ **ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله** ﴾[البقرة : ١٤٠] ، أفإنه كان عندهم شهادة من الله تشهد بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وبمثله فكتموها . وقال تعالى : ﴿ **شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان** ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، فأنزله الله هادياً للناس وبينات من الهدى والفرقان فهو يهدى الناس إلى صراط مستقيم ، ويهديهم إلى صراط العزيز الحميد الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، بما فيه من الخبر والأمر ، وهو بينات دلالات وبراهين من الهدى من الأدلة الهادية المبينة للحق ، ومن الفرقان المفرق بين الحق والباطل ، ثم يأتى شرح الفرقان.

جـ - الفرقــان :

المفرق بين الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب والمأمور والمحظور والحلال والحرام وذلك أن الدليل لا يتم إلا بالجواب عن المعارض ، فالأدلة تشتبه كثيراً بما يعارضها فلابد من الفرق بين الدليل الدال على الحق ، وبين ما عارضه ليتبين أن الذى عارضه باطل ، فالدليل يحصل به الهدى وبيان الحق ، لكن لابد مع ذلك من الفرقان وهو الفرق بين ذلك الدليل ما عار ضه ، والفرق بين خبر الرب والخبر الذى يخالفه ، فالفرقان يحصل لابه التمييز بين المشتبهات ، ومن لم يحصل له الفرقان كان فى اشتباه وحيرة ، والهدى التام لا يكون إلا مع الفرقان ، فلهذا قال أولاً : (هدى للناس) ثم قال : (وبينات من الهدى والفرقان) .

أما صلة البيان بالهدى والفرقان فإنها تتضح بضرب المثال الآتى : **فالهدى** مثل أن يؤمر بسلوك الطريق إلى الله ، كما يؤمر قاصد الحج بسلوك طريق مكة مع دليل يوصله ، **والبينات** ما يدل ويبين أن ذلك هو الطريق ، أن سالكه سالك للطريق لا ضال ، **والفرقان** أن يفرق بين ذاك الطريق وغيره ، وبين الدليل الذى

(١) ابن تيمية : النبوات . ص ١٦٢ .

يسلكه ويدل الناس عليه ، وبين غيرهم من يدعى الدلالة وهو جاهل مضل ، وهذا وأمثاله مما يبين أن فى القرآن الأدلة الدالة للناس على تحقيق ما فيه من الأخبار والأوامر كثير .

و الله سبحانه وتعالى أنزل فى كتبه البينات والهدى فمن **تصور الشىء** على وجهه فقد اهتدى إليه ، ومن عرف دليل ثبوته فقد عرف البينات ، **فالتصور الصحيح اهتداء** والدليل الذى يبين التصديق بذلك التصور بيات ، والله أنزل الكتاب هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان[1].

كذلك فإن القرآن سمى (فرقانا) لأنه يفرق بين الحق والباطل . قال تعالى : **﴿ وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان ﴾** . ونوعا الفرقان هما :

أ – فرقان الهدى والبيان ، أى أنه هدى فى قلوبهم يعرفون به الحق والباطل .

ب – وفرقان النصر والنجاة كما ظهر فى موقعة بدر .

وهما معاً نوعا الظهور للإسلام فى قوله تعالى : **﴿ هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ﴾** [الصف : ٩] ، أى يظهر بالبيان والحجة والبرهان ، ويظهره باليد والعز والسنان . وكذلك السلطان فى قوله : **﴿ واجعل لى من لدنك سلطاناً نصيراً ﴾** فهذا النوع من الحجة والعلم . وقال عز وجل : **﴿ الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ﴾** [غافر : ٥٦] . وقال تعالى : **﴿ إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾** [النجم : ٢٣] .

وقد فسر السلطان بسلطان القدرة واليد وفسر بالحجة والبيان .

كذلك فإن استقراء أنواع الفرقان الواردة بالقرآن الكريم يتضح – كما يذكر ابن تيمية – تتضمن :

١ – فمنها أنه فرق بين أهل الحق المهتدين المؤمنين المصلحين أهل الحسنات ، وبين أهل الباطل الكفار والضالين المفسدين أهل السيئات . كقوله تعالى : **﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾** [ص : ٢٨] . وقوله عز وجل : **﴿ أم نجعل المسلمين**

---

(١) نفسه . ص ١٦٢ .

كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾ [ن : ٢٥] . وقوله سبحانه : ﴿ **أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون** ﴾ [السجدة : ١٨] .

٢ - وأعظم من ذلك أنه الفرق بين الخالق والمخلوق ، قال تعالى : ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق** ﴾ ؟[1] .

٣ - وهو سبحانه كما يفرق بين الأمور المختلفة ، فإنه يجمع ويسوى بين الأمور المتماثلة إذ أخبرنا الله تعالى بأن سنته لن تتبدل ولن تتحول ، وسنته هى عادته التى يسوى فيها بين الشىء وبين نظيره فى الماضى ، وهذا يقتضى أنه عز وجل يحكم فى الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة .

قال تعالى : ﴿ **أكفاركم خير من أولئكم** ﴾ .

وقال عز وجل : ﴿ **احشروا الذين ظلموا وأزواجهم** ﴾ [الصافات : ٢٢]

أى أشباههم ونظراءهم[2].

- **الاعتبـار :**

ويمضى ابن تيمية فى الاستشهاد بالآيات القرآنية الدالة على الاعتبار بما حدث للأمم المخالفة للرسل فإن ما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس ، قال تعالى : ﴿ **كذبت قوم نوح المرسلين** ﴾ وقال سبحانه : ﴿ **كذبت عاد المرسلين** ﴾ ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم ، كان مع الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فيبقى تكذيب الرسلى حداً من العقبة وهذا قياس الطرد . كما يعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين . والاعتبار يكون بهذا وبهذا ، قال تعالى : ﴿ **لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب** » [يوسف : ١١١] وقال : ﴿ **لقد كان لكم آية فى فتتين التقيا** ...... إلى قوله : **إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار** ﴾ [آل عمران][3].

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل . ص ١٦/١٣ .

(٢) نفسه . ص ١٩ .

(٣) صوت المنطق . جـ٢ ص ١٥٦ .

ولهذا المدلول يرى ابن تيمية أن كثرة الإشارة إلى قصة موسى عليه السلام وفرعون فى القرآن الكريم يرجع إلى الاعتبار فى كل مرة يتذكر فيها أنه ينكر فكرة (التكرار) فى القرآن . لأن المقصود من إعادة القصة سورة وآيات متعددة هو توضيح عبرة جديدة لم يشر إليها فى موضع آخر من الكتاب . ومن هنا فليس فى القرآن تكرار أصلاً .

أما أهمية قصة موسى وفرعون فترجع إلى أنهما فى طرفى نقيض فى الحق والباطل . فإن موسى عليه السلام بلغ الغاية القصوى من الإيمان وكلمه الله سبحانه تكليماً بلا حجاب ، بينما كفر فرعون بالربوبية وبالرسالة ، وكان موقفه أشد إنكاراً من باقى المخالفين للرسل لأن أكثرهم لا يجحدون وجود الله (وربما يقصد أن هناك مشركون) . كذلك لم يكن للرسل من التكلم لرب العالمين .

فصارت قصة موسى وفرعون أعظم القصص وأعظمها اعتباراً لأصل الإيمان ولأصل الكفر ، ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يقص على أمته عام عن بنى إسرائيل ، كان يتأسى بموسى فى أمور كثيرة ولما بشر بقتل أبى جهل يوم بدر قال : « هذا فرعون هذه الأمة »[1].

– اللــزوم :

ويرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هو (اللزوم) ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم بغير ذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ لأن الإنسان بفطرته السوية يعرف أن كل شىء مصنوع لابد له من صانع ، وكثيراً ما يستخدم الناس أمثال هذه القضية بقولهم : (إن كذا لابد له من كذا أو أنه كان كذا كان كذا) وبغير استخدام لفظ (اللزوم) فإن الصياغة نفسها تتضمن العلم باللزوم باعتباره حقيقة معتبرة . كذلك الأمر فى المخلوقات ، فإن كل ما فى الوجود فهو آية لله تعالى . مفتقر إليه محتاج إليه ، لابد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع . والآية القرآنية الآتية واضحة الدلالة على معنى اللزوم ، قال تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون** ﴾ ؟[الطور : ٣٥] . وفى الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه

(١) فتاوى ابن تيمية . جـ١٢ ص ٩ .

لما قدم فى فداء الأسرى عام بدر سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى المغرب بسورة (الطور) قال : فلما سمعت قوله تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون** ﴾ ؟ أحسست بفؤادى يتصدع .

ولا شك أن الآية تقسيماً حاصراً بين أمرين لا ثالث لهما ، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع بالبداهة ، أم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد امتناعاً . فعلموا أن لهم خالقاً خلقهم ، وهو سبحانه وتعالى . ويمضى ابن تيمية فى شرح الاستدلال العقلى فى هذه الآية بقوله : (ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية ، بديهية . مستقرة فى النفوس لا يمكن إنكارها . فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث ، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه)[1].

قياس الأولى : (على وزن الأحرى) :

كان من أسباب النقد العنيف الذى وجهه شيخ الإسلام للمنطق الأرسططاليسى ارتباطه الوثيق بالميتافيزيقا أو بالالهيات ، فالوجود عند الفلاسفة هو وجود مطلق كل ينقسم إلى أنواع : مثل قسمته إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وجوهر وعرض[2].

ويرى ابن تيمية أنه باستخدام القياس الأرسطى فى الاستدلال على (واجب الوجود) تبارك وتعالى فلا يدل على ما يختص به - عز وجل - وإنما يدل على أمرمشترك كلى بينه وبين غيره ، لأن قياس الشمول تستوى أفراده والله تعالى ليس كمثله شيء إذ لا يجتمع سبحانه هو وغيره تحت (كل) تستوى أفراده .

وبناء على ذلك فإن وصف الفلاسفة (للوجود) - الذى هو موضوع العلم الإلهى عندهم ، اما أن يكون هو (الواجب) أو (الممكن) . وبالمقارنة بينهما فلا شك أن وجود (الواجب) أكمل من وجود (الممكن) ، مع اتفاق الاثنين

---

(١) الرد على المنطقيين . ص ٢٥٢/٢٥٣ .

(٢) دكتور محمد رشاد سالم : مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ص ٣٤ ط دار القلم بالكويت ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

فى مسمى (الوجود) ، فالوجود (معنى كلى مشترك) ، ولكن هذا (الوجود الكلى) انما يكون كلياً فى الذهن وليس خارجه .

ويصل ابن تيمية من هذا التدرج فى التحليل المنطقى إلى نتيجة مؤداها أن العلم (بالوجود) كمعنى من المعانى العامة ، ليس علماً بموجود فى الخارج - أى خارج الذهن - لا بالخالق ولا بالمخلوق ، وإنما هو علم بأمر مشترك كلى تشترك فيه الموجودات بحيث لا يوجد إلا فى الذهن[1].

وهذا بخلاف (العلم الأعلى) عند المسلمين . فإنه العلم بالله تعالى الذى هو فى نفسه أعلى من غيره من كل وجه . والعلم به أعلى العلوم من كل وجه ، والعلم به أصل لكل علم .

ولاختصاص الله تعالى بصفات الكمال بالاطلاق . فقد استعمل الأنبياء عليهم السلام فى الاستدلال عليه تعالى قياس الأولى (على وزن الأحرى) ، لإثبات أن كل ما ثبت لغيره - سبحانه وتعالى - من كمال فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى .

والآيات الكثيرة فى القرآن فى هذا الصدد تستند إلى قياس الأولى قال تعالى :
﴿ ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين . ص ١٣٠/١٣١ .

الميتافيزيقا فى أصل مدلولها هى (ميتا) أى بعد و(فيزيقا) أى الطبيعة من المقطعين اليونانيين لغة ، واشتهر هذا الاسم وأصبح يطلق على ما كان أرسطو يعنى به (الفلسفة الأولى) التى عرفها تارة بأنها العلم الموجود من حيث هو موجود ، وتارة أخرى بأنها العلم بالمبادىء الأولى والغيات الأخيرة . ولما رأى الفلاسفة المسلمون أن لب كتاب أرسطو - وهو مقالة اللام يبحث فى (الاله) - المحرك الذى لا يتحرك ، فقد سموا الكتاب والعلم الذى ينظر فيه الكتاب باسم الالهيات والعلم الالهى ، من قبيل اطلاق الخاص على العام ، أو تسمية الكتاب بأشرف جزء منه ودرجت هذه التسمية عند الفارابى وابن سينا فقالا بالعلم الالهى .

(من كتاب الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى = الكندى فيلسوف العرب ص ٢٧٥/٢٧٦) سلسلة (أعلام العرب) رقم ٢٦ - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر سنة ١٩٦٤م.

فى ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخفيتكم أنفسكم ﴾ [الروم : ٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ **ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون . وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون . للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم** ﴾ [النحل : ١٦][1].

ويستخدم القرآن الكريم أيضاً قياس الأولى فى بيان إمكان المعاد (أ) فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم ، كما أخبر عن قوم موسى بقوله : ﴿ **وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون . ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون** ﴾ [البقرة : ٥٥ ، ٥٦] .

كما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيى الموتى بإذن الله .

وبنفس الطريقة أخبر عن أصحاب الكهف أنهم لبثوا نياماً فى كهفهم ثلاثمائه سنين وازدادوا تسعا . [الكهف : ١٨] وقال تعالى : ﴿ **وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعو بينهم أمرهم** ﴾ [الكهف : ٢١] .

وقد ورد تفسير هذه الآية عن غير واحد من العلماء أن قضية البعث أثيرت فى ذلك الزمان أيضاً فتنازع الناس حول حقيقته ، هل هو بالأرواح فقط أم بالأرواح والأجساد ؟ ولذلك أعثر الله تعالى هؤلاء على أهل الكهف ، وعلموا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهى ثلاثمائة وتسع هلالية ، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان[2].

(ب) وتارة يستدل القرآن الحكيم على البعث بالنشأة الأولى ، وأن الاعادة أهون من الابتداء ، كوله تعالى : ﴿ **وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى**

---

(١) ابنت تيمية – الرد على المنطقيين . ص ١٥٠ – ٣٥٠ .

(٢) ابن تيمية – الرد على المنطقيين . ص ٣١٨ – ٣٢٠ .

العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾
[يس : ٧٨ - ٧٩] .

وقوله تعالى : **﴿ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾**
[الروم : ٢٧] .

(جـ) وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات و الأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان ، كقوله تعالى : **﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العظيم ﴾** [يس : ٨١] ، وقوله سبحانه : **﴿ أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى انه على كل شىء قدير ﴾**
[الأحقاف : ٣٣] .

(د) وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات ، كقوله تعالى : **﴿ وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ﴾**
[الأعراف : ٥٧] .

وقوله سبحانه : **﴿ والله الذى أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾** [فاطر : ٩] .

المنطق الارسطاليسي لا يفيد العلم :

استخدم ابن تيمية ما تقدم بيانه من نقد للقياس المنطقى الارسطاليسى للوصول إلى إثبات أنه لا يفيد العلم ، ولا يدعى شيخ الإسلام أن النقد نقده ، ولكن يرجعه إلى نظار المسلمين مع كثرة التعب ليس فيه فائدة علمية بل كل ما يمكن عمله بدونه ، ففيه تطويل كثير متعب فأنه متعب للأذهان مضيع للزمان . ويضرب مثالاً على ذلك بمن يريد مثلاً الوصول إلى مكة أو غيرها من البلاد فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل فى مدة قريبة بسعى معتدل ، ولكن إذا قيض له من يدور به طرقاً دائرة - ويسلك به مسالك منحرفة يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيم إن وصل . وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب ، فيعتقد اعتقادات فاسدة . وقد

يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والاعياء . فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح .

ويشارك ابن تيمية نظار المسلمين فى وصف هذا القياس بأنه استعمال لطرق غير فطرية ويعذب النفوس بلا منفعة ، كما أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا بأمور كلية ، لا يفيد العلم بشىء معين من الموجودات ، بل الأيسر والأبين العلم بالمعينات لا الكليات[1].

هذا القياس الذى لا يتضمن إلا شكل الدليل وصورته أن الكليات تقع فى النفوس بعد معرفة الجزئيات المعينة ، أى أن النظريات العلمية العامة لا يتوصل إليها إلا بعد معرفة الجزئيات فى العلوم المختلفة والتوصل منها إلا استنباط القانون العام الذى ينتظمها جميعاً (ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة فى الطب والحساب والطبيعيات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك)[2].

ويستنتج من ذلك أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول لأنه بالأول يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية ، ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف ، أى قياس الطرد وقياس العكس ، وهو ما استخدمه القرآن الكريم بهدف الاعتبار .

وقد جمع الرسول صلوات الله عليه وسلامه بين هذه الأدلة جميعاً فى أداء رسالته حيث أرسل بالبينات والهدى ، بين الأحكام الخبرية والطلبية ، وأدلتها الدالة عليها ، بين القضايا والمنهج ، بين الدين ما يقال وما يعمل وبين أصوله التى بها يعلم أنه دين حق ، وهذا المعنى قد ذكره الله تعالى فى غير موضع ، وبين أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ذكر هذا فى سورة التوبة والفتح والصف .

---

(١) ابن تيمية – الرد على المنطقين . ص ٢٤٨ – ٢٥٢ .

(٢) السيوطى – صون المنطق . جـ٢ ص ١٥٥ .

الأنبياء والفلاسفة :

ويرجع اهتمام ابن تيمية بهذه القضية زعم بعض الفلاسفة (**أن النبوة مكتسبة**) فاصبحوا وكأنهم يشاركون الأنبياء فى **الفضل** ، فانزعج شيخ الإسلام من هذا القول لأنه يسقط الفوارق بين الأنبياء وغيرهم ، ويفتح الباب على مصراعيه لكل مدع يزعم أنه كالنبى فضلاً ومكانة وعلماً وحكمة وعملاً .

والحقيقة غير ذلك – فإن النبى يعلمه الله بما لا يعلم غيره بمشيئة الرب وقدرته وأنه يرسل ملكاً إلى النبى ، وهو يعلم الملك ، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبى .

وهذا كله يدحض مزاعم الفلاسفة القائلين بأن ملائكة الله مجرد ما يتخيل فى النفوس كما يتخيل للنائم ، وإن كلام الله تعالى مجرد ما يتخيل فى النفوس من الأصوات وان ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ويجعلون (**اللوح المحفوظ**) هو النفس الكلية[٢] وهذه الاعتقادات الباطلة من تفاصيل نظرية الفيض .

وأكثر ما أزعج ابن تيمية فى موقف الفلاسفة من النبوة ، أن النبى عندهم

---

(١) نفسه . ص ١٦٥ .

(٢) ابن تيمية – الرد على المنطقين . ص ٥١٢ – ٥١٣ .

من جنس غيره من **الأذكياء الزهاد** لكنه قد يكون أفضلا ، **والنبوة عندهم جزء من الفلسفة** هذا هو الضلال العظيم . فإن الفلسفة كلها لا يصير صاحبها فى درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك ، فضلاً عن درجة المؤمنين – أهل القرآن كالصحابة والتابعين ، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء ، فضلاً عن الرسل ، فضلاً عن أولى العزم منهم ، بل عامة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مشبهاً للتابعين بإحسان للسابقين الأولين .

فأما درجة السابقين الأولين كأبى بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد[1].

العالم العقلى ليس هو عالم الغيب :

يهاجم ابن تيمية لقول الفلاسفة : نحن نثبت (العالم العقلى) أو (المعقول الخارج عن العالم المحسوس) وذلك هو (الغيب) ، فإن ما يثبتونه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة فى الأذهان ، لا موجودة فى الأعيان . والرسل أخبرت عما هو موجود فى الخارج ، وهو أكمل وأعظم وجوداً مما نشهده فى الدنيا مما يدعوه إلى التساؤل مستنكراً (فأين هذا من هذا)[2].

إن شيخ الإسلام يوضح بالأدلة أن من زعم أن عالم الغيب الذى أخبرت به الرسل هو العالم العقلى الذى يثبته هؤلاء فهو مخطىء قطعاً فإن ابن سينا ومن سلك سبيله فى هذا كالشهرستانى والرازى وغيرهما يقولون : أن الإلهيين يثبتون **العالم العقلى** ويردون على الطبيعيين منهم الذين لا يثبتون إلا بالعلم الحسى . ويدعون أن العالم العقلى الذى يثبتونه وهو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذى أمروا بالإيمان به مثل وجود الرب والملائكة والجنة[3].

وليس الأمر كذلك فإن ما يثبتونه من (العقليات) إذا حقق الأمر لم يكن لها وجود إلا فى العقل ، وسميت (مجردات) و (مفارقات) لأن العقل يجرد الأمور الكلية عن المعينات .

وأما تسميتها (مفارقات) فكان أصله أن (النفس الناطقة) تفارق البدن ،

---

(١) نفس المصدر ص ٥١٣ وربما يقصد نقده لموقف الفارابى من النبوة .

(٢) الرد على المنطقيين . ص ١٣٩ .

(٣) نفسه ص ٣٠٧

وتصير حينئذ (عقلاً) وكانوا يسمون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت (نفسا) ، وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدبير ولا غيره (عقلاً) . ولا ريب أن (النفس الناطقة) قائمة بنفسها ، باقية بعد الموت ، منعمة أو معذبة ، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ثم تعاد إلى الأبدان .

وأما ما أخبرت به الرسل – صلوات الله عليهم – من الغيب – فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن فى هذا الدار . وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحس ولكن بعد الموت وفى الدار الآخرة ويمكن أن يشهدها فى هذه الدار من يختصه الله بذلك ، ليست عقلية قائمة بالعقل[1].

دحض أباطيل الفلاسفة فى اعتقادهم بالكواكب

ان أكثر ما أثار غضب ابن تيمية العقيدة الباطلة التى تعلل أسباب حدوث الحوادث بالحركات الفلكية[2]، وقد تصدى لهم بأدلة مفحمة تتلخص فى :

أولا : أن الله سبحانه وتعالى هو خالق كل شىء لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبب كما دل على ذلك استقراء خلقه للموجودات ، ولا يحدث حادثاً إلا بسبب حادث . والإنسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدين ومن إرادة الضدين ، فيحدث أحدهما فى قلبه فلابد لذلك من سبب حادث أوجب اختيار أحدهما ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرد الحركات الفلكية ، فمن الخطأ نسبة الحركة الفلكية فى اليوم المعين إلى الأشخاص نسبة واحدة ، لأن الناس تختلف فى هذه الخواطر اختلافاً لا مزيد عليه . بل أن الشخص الواحد يختلف حاله فتارة يكون عالماً وتارة يكون جاهلاً وتارة ناسياً وتارة ذاكراً بدون حدوث سبب فلكى يرجع أحد هذين الحالين على الآخر .

وأهل الأرض الواحدة والبلد الواحد والإقليم الواحد تختلف أحوالهم فى ذلك مع أن طالع البلد لم يختلف ، ومع أن المتجدد فى الأشكال

---

(١) نفسه . ص ٣٠٩ .

(٢) الرد على المنطقيين . ص ٤٧٦ .

الفلكية قد يكون متشابه الأحوال وأحوالهم مع هذا تختلف .

فإن ظن هؤلاء أن الحوادث التى تحت الفلك ليس لها سببها لا تغير أشكال الفلك واتصالات الكواكب من أفسد الأقوال . ولهذا كان أصحاب هذا القول من أكثر الناس جهلاً وكذباً وتناقضاً وحيرة .

ثانيا : ومن أطرف وأقوى الأدلة اتى يستند إليها شيخ الإسلام الاستشهاد بالكعبة وأثرها فقد احتار الفلكيون فى أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة ، كذلك حاروا فى مكة - شرفها الله وتساءل متعجباً : وأى شئ هو الطالع الذى بنيت عليه على زعمهم ، حتى رزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء العظيم ، مع طول الأزمان مع أنه لم يقصدها أحد بسوء إلا انتقم الله منه ، كما فعل بأصحاب الفيل ولم يَعْلُ عليها عدو قط ؟!![1].

وهكذا يناقش بأدلة العقول الطاردة لأهواء النفوس كما لم يكن متجنباً أيضاً على (المتفلسفة) الذين وصفهم بأنهم مشركون من عبدة الكواكب .

ففى دراسة معاصرة ، أثبت الدكتور محمد عابد الجابرى أن مصادر الفلسفة المشرقية السينوية مؤلفة من عناصر دينية عند الصابئة أهل جران وكانوا يعتبرون الأجرام السماوية آلهة . كذلك فإن رأى ابن سينا فى قدم العالم ونظرية الصدور المماثل لصدور الأشعة عن الشمس يشبه الفلسفة الدينية الحرانية تشابهاً واسعاً جداً .

كذلك امتد تأثير مدرسة حران وميتافيزيقاها الفيضية إلى اخوان الصفا بقولهم بروحانية الكواكب وتأثيرها وبالسحر والتنجيم .

وأيضاً أثر الفكر البحرانى فى الكندى وتبناه الرازى الطبيب .

ويقول الدكتور الجابرى : (أما إذا انتقلنا إلى الفارابى وابن سينا فإننا سنجد أثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحاً فى أهم عنصر تقوم عليه منظومتهما الفلسفية المشتركة ، نقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة)[2].

---

(١) نفسه . ص ٥٠١ - ٥٠٢ .

(٥١) د . محمد عابد الجابرى : نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى . ص ١٧٠ ط دار الطليعة - بيروت سنة ١٩٨٠م (إبريل) .

نقد عقيدة الشرك عند أرسطو :

يرى شيخ الإسلام أن الذين أثبتوا فاعلا مستقلا غير الله - كالفلك - كما فعل أرسطو - وجعلوا هذه الحركات الحادثة ليست مخلوقة لله تعالى ، فإن فيهم من الشرك ما ليس فى مشركى العرب الذين كانوا يقرون بأن الله تعالى خالق كل شىء ، إذ كانوا باشراكهم لم يجعلوا الأصنام خالقين بل جعلوهم وسائط فى العبادة فاتخذوهم شفعاء وقالوا انما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى .

وقد أقر أرسطو البرهان العقلى المحض حيث يمتنع التسلسل فى العلل الفاعلية والعلل الغائبة - كليهما . ولكنه اثبت هو واتباعه الإله لكونه علة غائبة بمعنى التشبه به على قدر الطاقة ، فلم يجعلوه معبوداً محبوباً لذاته كما جاءت الرسل بذلك (ولهذا كان من تعبد وتصوف على طريقتهم من المتأخرين يقعون فى دعوى الربوبية والإلهية وهم فى نوع من الفرعونية)[1].

ولكن لابد فى العقيدة الصحيحة الاعتقاد بأن الله هو الإله المعبود الحق الذى كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه – ليس له شىء إلا منه – ومن جهته ، وأنه الإله لا ينتهى لإرادته دونه ، فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم .

وبناء على هذا الاعتقاد الصحيح لابد من إثبات الأمرين ، أنه سبحانه رب كل شىء وأيضاً إليه كل شىء ، ولا يجوز أن يكون مراد لذاته إلا الله تعالى كما لا يكون موجوداً بذاته إلا الله تعالى فعلم أنه (لو كان فهيما آلهة إلا الله لفسدتا) كما قال الله فى كتابه العزيز ، ونفس المعنى فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

---

(١) منهاج السنة جـ٢ ص ٧٣ .

والذى يعنيه من امتناع التسلسل فى العلل الغائبة فى مبحث (الإلهية) أن المراد إما نفسه وإما لغيره ، ولابد أن يكون ذلك الغير مراداً حتى ينتهى الأمر إلى مراد لنفسه . ومثال ذلك فى الأمور الدنيوية - ولله المثل الأعلى - أن الطالب يسعى للنجاح فى كل مادة من المواد المقررة على حدة ، وغايته النجاح فى المواد كلها فى نهاية العام . كذلك يسعى للنجاح فى كل عام مستهدفاً العام الذى يليه ، وهكذا ، إلا إن يصل إلى غايته القصوى ، أى الحصول على الشهادة النهائية وهى منتهى غايته

« أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

هذاهو الاعتقاد الصحيح الجامع بين طرفين : أحدهما أن الله سبحانه المعبود المحبوب لذاته ، والثانى أنه هو الرب الخالق بمشيئته . ولهذا قال الله تعالى فى فاتحة الكتاب : ﴿ **اياك نعبد واياك نستعين** ﴾ وقدم اسم « **الله** » على اسم « **الرب** » فى أولها حيث قال : ﴿ **الحمد لله رب العالمين** ﴾ . فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته ، وهو الغاية والمعنى ، وهو البارىء المبدع الخالق ، ومنه ابتداء كل شىء . والغايات تحصل بالبدايات بطلب الغاية ، فالإلهية هى الغاية وبها تتعلق حكمته ، وهو الذى يستحق لذاته أن يعبد ، ويحب ، ويحمد ، ويمجد ، وهو سبحانه يحمد نفسه ، ويثنى على نفسه ، ويمجد نفسه ، ولا أحد أحق بذلك منه حامداً ومحمودا »[1].

وقد بلغ ابن تيمية بهذا التصور الذروة فى بيان العقيدة الصحيحة ، لا سيما فى تفرقته الدقيقة بين (الإلوهية) - وهى مشتقة من (الوله) أى المحبة من شغاف القلب ، وبين (الربوبية) أى الاقرار والاعتراف بأن الله تعالى هو رب كل شىء ومليكه .

وليتأمل القارىء معنا لفتته العميقة فى فهم سياق الآية من سورة الفاتحة : ﴿ **الحمد لله رب العالمين** ﴾ ، حيث قدّم عز وجل اسم (**الرب**) . وتفسيره لهذا الترتيب بأنه سبحانه هو المعبود المقصود المطلوب المحبوب لذاته .

كذلك يجمع بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية فى كلمته الجامعة (التوحيد توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية ، والتوحيد فى العبادة ، والإرادة ، والعمل)[2].

إن شيخ الإسلام بمثل هذه النظرة يقدم لنا أروع تصوره لصلة الإنسان بربه عز وجل حيث يقول فى موضع آخر : (وكل الأعمال إن لم تكن لأجله -

---

(١) منهاج جـ٢ ص ٧٤ .

(٢) نفسه . ص ٦٢ . ويقول أيضاً فى كتاب (النبوات) : فإن الإله هو المألوه الذى يستحق أن يؤله ويعبد ، والتأله والتعبد يتضمن غاية الحب بغاية الذل ص ٤٩ .

فيكون هو المعبود المقصود المحبوب لذاته وإلا كانت أعمالاً فاسدة ، فإن الحركات تفتقر إلى العلة الغائية ، كما افتقرت إلى العلة الفاعلية ، بل العلة الغائية بها صار الفاعل فاعلاً ، ولولا ذلك لم يفعل فلولا أنه المعبود المحبوب لذاته لم يصلح قط شيء من الأعمال والحركات ، بل كان العالم يفسد ، وهذا معنى قوله : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾ [الأنبياء : ٢٢] . ولم يقل : لعدمتا) .

ويضرب مثالاً على ذلك بالدعاء المأثور : (أشهد أن كل معبود من لدن عرشك إلى قرار أرضك باطل إلا وجهك الكريم) ولفظ الباطل يراد به المعدوم ، ويراد به ما لا ينفع . كقول النبى صلى الله عليه وسلم : « كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رميه بقوسه ، وتأديبه فرسه ، وملاعبته لزوجته ، فانهن من الحق »[1].

حدوث العالـم :

لقد خالف أرسطو أسلافه من أساطين الفلاسفة الذين قالوا بحدوث العالم وأكثرهم – كما يذكر ابن تيمية – يقولون بتقدم مادة هذا العالم على صورته ويرى أن هذا الاعتقاد موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم[2].

وإذا احتكمنا إلى الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة ، فإنه من السهولة دحض اعتقاد أرسطو فى قدم العالم ، فإن العقل الصريح لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما يدل على أن الرب لم يزل فاعلاً (وحينئذ فإذا قدر أنه لم يزل يخلق شيئاً بعد شيء كان كل ما سواه مخلوقاً محدثاً مسبوقاً بالعدم ،

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ص ١٤٢/١٤١ . منشورات المكتب الإسلامى ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م . والحديث نقله المنذرى عن الطبرانى فى (الكبير) بإسناد جيد وروايته : (كل شيء ليس من ذكر الله عز وجل فهو لهو أو سهو إلا أربعة خصال : مشى الرجل بين الغرضين ، وتأدية فرسه ، وملاعبته أهله ، وتعليم السباحة) .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة . جـ١ ص ١٠٠ وقد تنبه شيخ الإسلام إلى الأخطاء الناجمة عن الترجمة الغير دقيقة حيث قال : (والله أعلم بحقيقة ما يقوله كل من هؤلاء ، فإنها أمة عربت كتبهم ونقلت من لسان إلى لسان ، وفى ذلك قد يدخل من الغلط والكذب ما لم يعلم حقيقته منهاج جـ ١٠١/١٠٠

ولم يكن من العالم شيء قديم)[1].

ويضيف إلى ذلك عقيدة أهل الملل فإنهم متفقون على أن الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل ضده السموات ، وهو الدخان الذى هو البخار ، كما قال تعالى : **﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض أئتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين ﴾** [فصلت : ١١] .

وهذا الدخان هو بخار الماء الذى كان حينئذ موجوداً كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين ، وكما عليه أصل الكتاب .... وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك ، فإن هذا مما خلق فى تلك الأيام ، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى . وكذلك إذا ص ١٧٨ شق الله هذه السموات ، وأقام القيامة ، وأدخل أهل الجنة الجنة – قال تعالى : **﴿ ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ﴾** [السجدة : ١١] .

هذا هو عالمنا الدنيوى ، أما العالم فى الآخرة فقد أوردت السنة طرفاً منه حيث جاءت الآثار عن النبى صلى الله عليه وسلم بأنه تبارك وتعالى يتجلى لبعادة المؤمنين يوم الجمعة ، وأن أعلاهم منزلة من يرى الله تعالى كل يوم مرتين ، وليس فى الجنة شمس ولا قمر ، ولا هناك حركة فلك ، بل ذلك الزمان مقدر بحركات ، كما جاء فى الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش[2].

ابن سينا وفلسفة أرسطو :

يرى ابن سينا الفلاسفة فى (الطبيعيات) كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد ، لكنهم جهال بـ(العلم الإلهى) فليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ .

أما ابن سينا فإنه لما عرف شيئاً من دين المسلمين – وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والشيعة – أراد أن يجمع بين

---

(١) شرح حديث النزول . ص ١٧٨/١٧٧ منشورات المكتب الإسلامى ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م .

(٢) شرح حديث النزول . ص ١٧٨/١٧٧ منشورات المكتب الإسلامى ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م .

ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه ، فتكلم فى الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه ، مثل كلامه فى النبوات وأسرار الآيات والمنامات بل وكلامه فى بعض الطبيعيات والمنطقيات وكلامه فى واجب الوجود ونحو ذلك .

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس فى كلامهم ذكر (واجب الوجود) ولا شيء من الأحكام التى لـ(واجب الوجود) وإنما يذكرون (العلة الأولى) ويثبتونه من حيث هو علة غائبة للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به[١].

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار . وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض ، ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة فى المنطق والطبيعيات والالهيات ، و لم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فأصبح ذلك سبباً إلى ضلالهم فى مطالب عالية ايمانية ، ومقاصد سامية قرآنية . خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها فى كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون .

ثم يخصص الحديث عن (العلم الإلهى) عند الفلاسفة ناقداً ومفنداً مواقع زللهم فيه : فإن اعتقاد أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه ، اعتقاد باطل لأن النفس ل ها قوتان : قوة علمية نظرية ، وقوة إرادية عملية ، فلابد لها من كمال القوتين : بمعرفة الله تعالى وعبادته ، وعبادته تجمع محبته والذل له ، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له ، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له ، وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له[٢].

وموطن زلل الفلاسفة انهم جعلوا العبادات التى أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذى زعموا أنه كمال النفس أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة ، وهو (الحكمة العلمية) فيجعلون العبادات وسائل محضة

(١) الر على المنطقيين . ص ١٤٤ .
(٢) نفسه . ص ١٤٥ .

إلى ما يدعونه من العلم . ولهذا يرون ساقطاً عمن حصل المقصود . وهذا هو الكفر بعينه .

ان صلاح الإنسان فى الواقع لا يتحقق بمجرد العلم بالحق دون أن يحبه ويريده ويتبعه ، كما أن سعادته لا تنتج عن علمه بالله تعالى علماً نظرياً ، إذ لابد أن يتبعه بالأعمال العبادية طاعة لله تعالى وخوفاً منه ورجاء فى رحمته وفضله ، والعبادة فى حقيقة أمرها تجمع بين كمال الحب لله عز وجل وكمال الذل له .

وقد تعددت الآيات، والأحاديث التى تتناول محبة الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى : ﴿ **يحبهم ويحبونه** ﴾ وقوله : ﴿ **وأحسنوا ان الله يحب المحسنين** ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ **واقسطوا ان الله يحب المقسطين** ﴾ وقوله : ﴿ **والذين آمنوا أشد حباً لله** ﴾ وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب عز وجل لعبده . كذلك الحض على الأعمال التى يحبها الله من الواجبات والمستحبات[1].

كذلك ما ورد فى الصحيحين « والذى نفسى بيده ، لا يؤمن أحدكم حت أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين » وغيره من الأحادث التى تحض على محبة صحابته وقرابته[2].

ويرى ابن تيمية أن المحبة هى أصل كل عمل دينى ، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج **باعثى الخوف والرجاء** ، ودليله على ذلك أن الراجي يسعى إلى نيل ما يحبه ، والخائف يفر من سبب الخوف لكى يحصل هو أيضاً على ما يحبه . قال تعالى : ﴿ **أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه** ﴾ .

أما تحقق المحبة بمعناها الصحيح فينبغى أن **تكون خالصة لله تعالى** ، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعاً للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ما شابه ذلك . وإذا كانت عبادة الله تعالى **تجمع كمال الحب له ، وكمال الذل له**[3]، فإن هذا

(١) ابن تيمية : التحفة العراقية . ص ٤٩ .
(٢) نفسه ص ٤٨ .
(٣) مجموعة الفتاوى جـ١٨ ص ٣٢٧ .

الذل يصبح بمثابة الخضوع لله والاستسلام له وحده يمنح القلب - فى نفس الوقت - الحرية فى مواجهة غير الله .

وهنا تنبثق السعادة حيث تتحقق فى أعلى مراتبها إذا ما التقت العلتان اللتان تحركان القلب : أحدهما علة غائية وهى عبادة الله ، والثانية علة فاعلة وهى تتحقق بالاستعانة والتوكل . ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة الاخاذة التى يقول فيها : (فالقلب لا يصلح ، ولا يفلح ، ولا يلتذ ، ولا يسر ، ولا يطيب ، ولا يسكن ، ولا يطمئن ، **إلا بعبادة ربه ، وحبه عز وجل ، والانابة إليه**)[1].

الرد على الفلاسفة القائلين بالتولد أو الصدور :

استدل ابن تيمية بآيات القرآن الحكيم فى دحض نظرية الصدور أو التولد ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ **وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما فى السموات والأرض كل له قانتون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ ، فأخبر أنه يقضى كل شىء بقوله (كن) لا بالتولد المعلول عنه .

ولذلك قال سبحانه : ﴿ **وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ؟ وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم** ﴾ . وتفسير الآية واضح من سياقها .

فأخبر سبحانه أن التولد لا يكون إلا عن أصلين كما تكون النتيجة عن مقدمتين ، وأضاف إلى ذلك ما يسلم به العقل من أن سائر المعلولات المعلومة لا يحدث المعلول إلا باقتران ما تتم به العلة . فأما الشىء الواحد وحده فلا يكون علة ولا والداً قط ، لا يكون شىء فى هذا العالم إلا عن أصلين ، ولو أنهما الفاعل والقابل كالنار والحطب والشمس والأرض ، فأما الواحد وحده لا فلا يصدر عنه شىء ولا يتولد .

---

(١) السلوك . ص ١٩٤ . وينظر كتابنا (ابن تيمية والتصوف ص ٤٩٣/٥٠١) دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .

من ذلك يتبين أن القرآن دل على أنهم أخطأوا طريق القياس فى العلة والتولد ، حيث جعلوا العالم يصدر عنه بالتعليل والتولد . وكذلك قال : ﴿ **من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون** ﴾[1].

قال تعالى : ﴿ **ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً** ﴾[2].

وهؤلاء الصابئة - عبدة الكواكب - قد أتوا بمثل وهو قولهم : (الواحد لا يصدر عنه ويتولد عنه إلا واحد) ... ولهذا قال مجاهد - وذكره البخارى فى صحيحه - فى الشفع والوتر (ان الشفع هو الخلق فكل مخلوق له نظير والوتر هو هو الذى لا شبيه له) فقال : (أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة) وذلك أن الآثار الصادرة عن العلل والمتولدات فى الموجودات لابد فيها من شيئين : أحدهما يكون كالأب والآخر يكون كالأم القابلة .. وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل كالشمس مع الأرض ، والنار مع الحطب ، فأما صدور شىء واحد عن شىء واحد ، فهذا لا وجود له فى الوجود أصلاً .

وأما تشبيههم ذلك بالشعاع مع الشمس ، وبالصوت كالطنين مع الحركة والنقر ، فهو أيضاً حجة لله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين عليهم ، ذلك أن الشعاع أن أريد به نفس ما يقوم بالشمس ، فذلك صفة من صفاتها ، وصفات الخالق ليست مخلوقة ، ولا هى من العالم الذى فيه الكلام .

وان أريد بالشعاع ما ينعكس على الأرض ، فذلك لابد فيه من شيئين : وهوالشمس التى تجرى مجرى الأب الفاعل ، والأرض التى تجرى مجرى الأم القابلة ، وهى الصاحبة للشمس ، وكذلك الصوت لا يتولد إلا عن جسمين يرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه .

النقد الفلسفى لنظرية الصدور :

تعرضت فلسفة ابن سينا لنقد شديد من بعض الفلاسفة القدماء والمعاصرين . وإذا لم نلتمس الطريق لنقدها وفق المعلومات المعاصرة التى تدحضها ، فإننا نفضل الاستناد إلى رأى أحد الفلاسفة القدماء - وهو أبو البركات (متوفى ٥٤٧هـ) ،

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق . ص ١٠٧ .

(٢) نفسه . ص ١٠٨/١٠٩ .

فقد أخذ على عاتقه نقد الفلسفة المشائية مبيناً ضعف حججها لاسيما نظرية الصدور .

وهو بناء على دراسة أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان - أن المشائين عامة - وابن سينا منهم - يضعون مبادىء مذهبهم وضعاً دون ايراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدماً كأنها وحى من الله تعالى . يقول أبو البركات : (فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصوا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وان كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون) .

أولا : المبدأ فى ذاته صحيح ولكن نتائجه غير صحيحة ، إذ تصوروا أن الأول يصدر عنه العقل الأول ، ويجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدور فهم بهذا يتناقضون مع المبدأ الذى وضعوه ؟. ان المبدأ الصحيح أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام أولا ، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما ولداً . إذن لا يصدق هذا المبدأ إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة .

وخطأ ابن سينا وأتباعه أنهم يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ، ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرُتبة من الواحد ، بينما العقل الصريح يجزم بأن الله تعالى خلاق دائماً .

ولتبسيط الفكرة يقول أبو البركات : (فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ويقتنى فرساً ويشترى له مركباً وزينة ، وهذه الأشياء للفرس والزينة للبيت ولكنها فى النهاية للشخص الذى يملكها .. فهكذا - ولله المثل الأعلى - يكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث وتحريك الرياح - فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ، ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزلياً وزمنياً : الزمنى لأجل الزمنى

والمتأخر لأجل المتقدم ، والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومعه بذاته وبفعل أشياء[1].

ثانياً : يرى صاحب (المعتبر) أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاهاً واحداً فقط هو الاتجاه الطولى فان (أ) ستصبح علة (ب) و (ب) علة (جـ) و (جـ) علة (د) وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ...

أى لا يوجد فى الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله ، ونحن نرى فى الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً له كالإنسان والفرس ، وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة ، فليس كل ما ليس هو علة لشىء ما ، هو معلول له .

فلو سلمنا بفلسفة المشائين فى الصدور فلن يصدر عن الواحد إلا واحد ، وستستمر سلسلة الصدرات فى اتجاه طولى واحد ، فلن يكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

قيد المشاؤون القدرة الإلهية إذن ، وعالج أبو البركات هذه الصعوبة الناجمة عن فلسفة ابن سينا واتباعه بالقول بالحرية المطلقة لله تعالى فى الخلق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التى تخضع لها فعل الخلق عند المشائين ، فالله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر – ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهى حينما تنعكس على جدار فتضيئه ، وينعكس شعاع من الجدار المضىء على جدار آخر فيضيئه ، وهكذا إلى داخل الكهوف . فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلاً ، فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط

---

(١) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤١٢ – دار الجامعات المصرية بالاسكندرية ١٩٧٣م .

المضيء فهو أصلاً من الشمس وانعكس على حائط آخر .

يثبت هذا الفيلسوف أن الله تعالى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى- كالشمس – ولله تعالى المثل الأعلى – ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً ، بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله تعالى بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض[1].

تأويلات الفلاسفة فى ميزان الإسلام :

اشتهر ابن تيمية وتلامذته عقب الغزالى بحمل لواء الحركة المضادة لعلوم اليونان (وانبثق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامى)[2].

وكان بودنا الاكتفاء بالعرض الذى سقناه آنفاً لاعطاء القارىء فكرة عن اجتهادات الشيخ المبنية على فهمه للقرآن الحكيم فى المسائل التى خاض فيها الفلاسفة ، لكى يعرف المسلمون أن كتابهم بغنى عن اللجوء إلى مصادر أخرى .

ومازالت هذه الدعوة قائمة ، وستظل أيضاً كذلك لصيانة المسلمين من الذوبان فى ثقافات غيرهم من الأمم :

لقد ارتفع صوت الغزالى بكتابه (تهافت الفلاسفة) لأنه نابع من الثقافة الاسلامية نفسها ، فوجد صدى لدى المسلمين – عامتهم وخاصتهم ، بينما انزوى أثر ابن رشد الفيلسوف لأنه تابع أرسطو المنبوذ ، ولم يؤثر – لا هو ولا غيره لا فى نهر الثقافة الإسلامية الأصيلة ولا فى الحياة الواقعية للمسلمين[3].

---

(١) ـنفس المصدر ص ٤١٦/٤١٣ والأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان هو أول من لفت الأنظار إلى أبى البركات الفيلسوف صاحب كتاب (المعتبر) ، وهو مصدرنا فيما أوردناه آنفاً .
وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة ، ثم أسلم قبل تحريره كتابه المعتبر . ونلاحظ أن ابن تيمية كان يستشهد به فى كثير من المواضع التى ينقد فيها فلسفة ابن سينا .

(٢) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٠٥ ـ دار المعارف سنة ١٩٧١م .

(٣) قال الأستاذ أحمد أمين : (أرى أن الفلاسفة لم يمسوا الحياة الواقعية للمسلمين ، وكانوا فى فلسفتهم اليونانية كالفوضية اليونانية فى البلاد الإسلامية ، لا تمس مصالح الأمة التى تقيم فيها إ عند التعارض مع مصلحتها) ضحى الإسلام جـ٣ ص ٢٠٤ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م .

ويطول بنا المقام لو تتبعنا مؤلفات علمائنا على امتداد التاريخ فإنه يحتاج إلى مجلدات ومجلدات ، ويعوضنا عن ذلك الدراسة المقارنة لنصل بها إلى توضيح أسباب معارضة الفلاسفة .

ان منهج الموازنة بين العقيدة الإسلامية والتأويلات الفلسفية يجعلنا نقف على أسباب المعارضة للفلسفة ، وهى ليست معارضة (للتفلسف) أو (للنظر العقلى) ، بل هى بسبب مخالفة الفلاسفة لعقيدة الإسلام ، ويصبح هذا المنهج واقياً من الزلل فى كل العصور ، وبه يميز المسلم بين المقبول والمردود من ثقافات الأمم والحضارات الأخرى .

يضيف أستاذنا الدكتور النشار – رحمه الله – هذه الفلسفة بقوله : (انها فى حقيقتها فلسفة أرسطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى ، حاول الفلاسفة التوفيق بينها وبين الإسلام . واصطنعوا فى هذا كل وسيلة ممكنه ، وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة[1].

لقد فشلت هذه المحاولة للتعارض الجذرى بين العقيدة الإسلامية – عقيدة التوحيد – والتصورات الفلسفية الوثنية ، ولهذا السبب عارضها علماء الإسلام معارضة عنيفة بمنهج عقلى مستندين إلى حجج وأدلة شرعية بالكتاب والسنة فأثبتوا أن هذه الأدلة ليست نقلية فحسب .

لذلك ، لا ينبغى – كما يقرر الأستاذ الدكتور الفيومى (أن نتهم الفكر الإسلامى بأنه وقف ضد العقل عندما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة فيها وضد وثنية الاله مؤثراً عليها تنزيهه)[2].

ويحق لنا بهذه المناسبة المطالبة بالكف عن الترويج لآراء هؤلاء الفلاسفة بمناهج

---

(١) السابق ص ٣١/٣٠ .

والأستاذ الدكتور على سامى النشار أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية الكبار بلا منازع – الجامع بين الفهم الإسلامى الواعى والمعرفة العميقة بمناهج البحث فى الدراسات الإسلامية . وقد أصدر هذا الحكم بعد أن وزن الفكر الفلسفى لهؤء الفلاسفة بميزان العقيدة الإسلامية .

(٢) د . محمد إبراهيم الفيومى : ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام ص ٦٠ – مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٩م.

الدراسة الجامعية وغيرها ، وأن نستبدل بهم العلماء والمفكرين الذين نبغوا فى مجالات العلوم الإسلامية .

إن حجتنا فى هذه الدعوة – فضلاً عما سبق من بيان وايضاح – تستند إلى أنه بالمقارنة بين الفارابى وعلماء عصره ، فإنه محدود الأثر بالمقارنة بعشرات – بل مئات – من الفقهاء والمحدثين والعلماء الآخرين فى الطب والفلك والكيمياء والرياضيات والصيدلة ، وهم الرواد الحقيقيون للحضارة الإسلامية[1].

---

(١) ينظر على سبيل المثال كتاب الأستاذ قدرى طوقان (تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك) ويقع فى ٥١٦ صفحة من الحجم الكبير ويضم المئات من العلماء .

وعندما أراح المسعودى لانتقال مجلس تعليم الفلسفة من اثينا إلى الاسكندرية وإلى أنطاكية ثم إلى حرّان أيام المتوكل . قال فى النهاية : (وانتهى ذلك فى أيام المعتضد إلى قويرى ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام أيام فى أيام المقتدر وإبراهيم المروزى ، ثم أبى محمد بن كرنيب وإلى بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزى ، وعلى شرح متى لكتب ارسطاطاليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق سنة ٣٣٩ . ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً يرجع إليه فى ذلك إلا رجلاً واحد من النصارى (التبيه والأشراف ص ١٠٥/١٠٦) (المكتبة العصرية ببغداد ١٣٥٧هـ – ١٩٣٨م) .

أما تقويم أمثال الفارابى وابن سينا فيتضح من رجوعنا إلى مصادر علماء السنة : وصفه ابن كثير أثناء ترجمة حياته بقوله : (.. وكان حاذقاً فى الفلسفة ، ومن كتبه تفقه ابن سينا ، وكان يول بالمعاد الروحانى لا الجثمانى ، ويخصص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة ، وله مذهب فى ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين ، فعليه إن كان مات على ذلك لعنة رب العالمين .. ولم أر الحافظ ابن عساكر ذكره فى تاريخه لنتنه وقباحته فالله أعلم) البداية والنهاية جـ١١ ص ٢٢٤ .

ويرى باحث معاصر – هو الدكتور جبور عبد النور أن الفارابى لم يأخذ آراءه عن أفلوطين ، وانما أخذ عن الحرّانيين وينتهى إلى أنه (لم يكن مسلماً إلا فى ظاهره وإنما كان وثنى الأصل والنشأة) ينظر كتاب د . محمد رشاد سالم .

(مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ص ٩٩/١٠٠)

كذلك كان الأولى بمناهجنا أن تعنى بدراسة الطب عن ابن سينا – كما كانت تفعل جامعات أوروبا – بدلاً مدراسة فلسفته حيث ثبت أنه كان منتمياً إلى المذهب الاسماعيلى الباطنى الخبيث .

مع العلم بأن الأستاذ الدكتور محمود قاسم – رحمه الله قد أثبت أن ابن سينا هو =

ويلخص لنا الفيلسوف المسلم رجاء جارودى نقده لفلسفة هؤلاء الفلاسفة أيضاً من جهة المقارنة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية التى حاولوا التوفيق بينهما .

فإذا بدأنا بالفارابى فإنه يرى أنه لم يقف عند حد التقريب بين الفلسفتين كما فعل الكندى قبله ، بل تعداه إلى المصالحة والتوفيق (هذا التوفيق الذى راحت الفلسفة اليونانية من خلاله تتسلل شيئاً فشيئاً إلى الإسلام لتغير من طبيعته وتحرفه عن جوهره) .

ثم يخص بالنقد محاولة الفارابى إقامة (المدينة الفاضلة) على نسق (جمهورية افلاطون) صحيح أن الأول لم يحصر مدينته فى المفهوم الضيق (المغلق) للمدينة اليونانية بل يستمد مفهومها من (الأمة) كما يراها الإسلام ليشمل الإنسانية كافة . ومن هنا كانت نقطة الاختلاف الأولى بين تصور المدينة لكل من الفيلسوفين . وتأتى نقطة الخلاف الثانية – وهى الأجدر بالعناية – حيث يحكم مدينة افلاطون (فيلسوف ملك) بينما يحكم مدينة الفارابى ويسوسها نبى مشرع فى آن واحد (أو امام) .

ولكن مع الاعتراف بنقطتى الاختلاف بين المدينتين ، إلا أن الفارابى لم يفصح عن التشريع الذى سيستمد منه (الإمام سلطانه) ، فيتساءل جارودى (أعلى جدل أفلاطون أم على منطق أرسطو أم على الوحى القرآنى واستنباطه بنوع من

= أحد الأعلام فى المخطط الشعوبى السرى الذى جمع الحاقدين على الإسلام من مجوس ويهود وزنادقة ، وأن بداية تنفيذ هذا المخطط ترجع إلى الأحداث التى أثيرت فى القرنت الأول من مشكلات دينية وسياسية ، الأولى منها ما يتصل باثارة التساؤلات حول القضاء والدر والتشبيه التجسيم والتأويل الباطنى لآيات القرآن بغرض تحريفه ونسخ شريعة الإسلام . والثانية منها : أى السياسة ، كان حامل لوائها عبد الله بن سبأ وأشياعه لبث الفرقة بين المسلمين .

ان الدور الذى أداه ابن سينا إذن هو المساهمة فى نشر تلك الحركة الشعوبية فى العالم الإسلامى تحت ستار الفلسفة اليونانية .

من كتابه : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢١٨ .

الاشراق الذى يغمر المتصوف ؟)[1].

أما ابن سينا فبالرغم من الاعتراف بنبوغه وعبقريته ، إلا أنه استوحى نظرية (الفيض) من (الافلاطونية الجديدة) الواردة بكتاب (اللاهوت) المنسوب لأرسطو .

وتأتى الضربة القاتلة فى فلسفته عن الفيض لأنها (تعارض وتنقض تماماً المفهوم القرآنى عن « الخلق »)[2].

وبعد ، فإن المستخلص مما تقدم يتضح فيما يلى : أن المنهج الإسلامى فى عرض العقيدة منهج عقلى برهانى يفسح للنظر والتدبر والتفكر ساحات رحيبة ، ولذا فلا يحتاج إلى المنهج الفلسفى على طريقة اليونان – أو غيرهم – ليدعم أو يدافع عن أصوله ، وذلك لسببين :

أولا : أغنى القرآن الكريم المسلمين عن التفلسف على طريقة اليونان لأنه (وضع الخطوات الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه[3] وحقائقه كافية بذاتها لكى تمنح الفكر الإنسانى الحقيقة التى لا مرد لها .

وقد اتجه القرآن الحكيم إلى مخاطبة العقول بالآيات والأدلة (فإن مسمى « العقل » قد مدحه تعالى فى غير آية[4].

ومازال كتاب الإسلام محتفظاً بأصوله ، فلم تتدخل فيه يد التحريف أو التبديل أو التغير أو الحذف . كذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الأسوة الحسنة فى شئون الحياة الإنسانية كلها ، ومازالت سنته مدونة محفوظة ومعمولاً بها . وهذه هى ميزة الأمة الإسلامية التى تنفرد بها عمن سواها .

ثانيا : عندما حاول الفلاسفة الآخذون بالثقافة اليونانية التوفيق بين الفكر الفسلفى

---

(١) جارودى : ما يعد به الإسلام . ص ١٧٨ .

(٢) جارودى : ما يعد به الإسلام . ص ١٧٩ .

(٣) د . النشار : نشأة الفكر .. جـ١ ص ٨/٧ .

(٤) ابن تيمية : النبوات . ص ٦٨ .

والعقيدة الإسلامية أخفقوا إخفاقاً ذريعاً لأن العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد بينما فلسفة اليونان وثنية ملحدة ، فكيف يلتقيان ؟

إذن لم تكن معارضتهم بسبب الوقوف عند النصوص ، أو كراهية النظر العقلي كما يظن البعض .

* * *

ثانياً : منهج دراسة المذاهب الفلسفية الحديثة .

عنينا هنا بتناول بعض المذاهب الفلسفية بمنهج مقارن بحيث نضع ازاءها أراء بعض علماء الإسلام ، إذ نرى ضرورة تزويد المسلم المعاصر بعامة ، والطالب الجامعى بخاصة بزاد الفكر الذى يحصنه فى مواجهة تأثير سحر حضارة أوروبا ، حتى لا تخدعه المظاهر البراقة للتقدم العلمى التكنولوجى عن حقيقتها ودوافعها ومظاهر تحللها .

وها هو المؤرخ توينبى المتخصص فى دراسة الحضارات الانسانية يقرر أنه بينما تظل الحضارة فى حالة سكون أو انحدار فى طريق الانحلال ، ترتقى الأساليب التكنولوجية والمادية أثناء ذلك الانحلال .

أما عن دوافعها فبسبب ما حققه التقدم التكنولوجى فى القضاء على عنصر المسافة المكانية ، أصبح التنافس على عالم اليوم بين طريقى الحياة الغربية والروسية قائماً على أشده لاخضاع البشرية لواحدة منها[1] .

وإذا أردنا تقديم البرهان على ضرورة تعديل النظرة إلى هذه الحضارة ، فاننا نستطلع رأيه بشىء من التفصيل فهو (يرى أن التوسع السياسى أو العسكرى ليس دليلاً على النمو الحضارى بل قد يحدث أعظم توسع اقليمى فى مرحلة مبكرة من مراحل تحلل احدى الحضارات ثم انهيارها ، وكذلك فإن التحسن الفنى من المحتمل أن يؤدى إلى وأد الحضارة .. لأن التحسن الفنى فى نظر توينبى ، قد يمتص جميع طاقات النشاط ، وبذلك يصبح المجتمع عبداً لهذا التحسن بدلاً من أن يكون سيداً له ، ومن ثم فالحضارة يمكن أن تتجدد أو تنهار بعد ذلك بل ورغم كل مظاهر هذا التقدم المادى[2] .

وعلينا فى هذه المرحلة التمهيدية أن نبين ما للحضارة الأوروبية المعاصرة من مظاهر مقتصرين على ما هو وثيق الصلة بدراستنا أى النظرة الفلسفية لتفسير الوجود والإنسان : حقيقته ودوره وأهدافه ، هذه النظرة التى تراوحت بين النزعة

---

(١) لمعى المطيعى : أرنولد ص ١١٧ ط .
(٢) لمعى المطيعى : أرنولد توينبى ص ١٣٦ .

المادية المفرطة فى القرن التاسع عشر والانقلاب الروحى على يد أمثال برجمون وبلوندل وبرونشفيك[1] .

ولا نضيف جديداً إلى ما نادى به بعض مفكرينا وعلمائنا المعاصرين إذا قلنا أن الفهم القائم على التحليل والدراسة هو أول الخطوات لمواجهة تأثير هذه الحضارة ، لا لمقاومة تأثيرها العقائدى والأخلاق فحسب ، بل تجاوز ذلك والوصول لمرحلة تحديها[2] أيضاً .

فإن ظاهرة التدهور والانحلال تعنى أنه عندما ينتهى التاريخ فى نقطة ما ، يتجدد من نقطة جديدة . أو بعبارة أخرى ، يقول مالك بن نبى – رحمه الله – ليبشرنا بمستقبل حضارتنا :

نرى أن سيرة التاريخ كأنما يستدرج العالم إلى فشل تجاربه وخيبة أمله فى تجاربه العلمية والتكنولوجية .. الخ . من ناحية ومن ناحية أخرى نمو العالم الإسلامى كماً وكيفاً . ونرى فى الخط الموازى كأنما الله يهيىء القاعدة التاريخية الاجتماعية لتحقيق الآية الكريمة ﴿ **هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله** ﴾ [الصف ٩][3]. وكانت الآية نفسها قد تحدثت وقت نزولها الأمبراطوريتين والحضارتين القديمتين الكبيرتين امبراطورية وحضارة فارس من ناحية ، وامبراطورية وحضارة بيزنطة والبحر الأبيض على العموم من ناحية أخرى . ولعل التاريخ يعيد نفسه ، لأن النظرة الفاحصة لمشكلة الحضارة الغربية ، تدلنا على أنها تعانى من نفس مشكلة الحضارات السابقة بالرغم من مظاهر التفوق التكنولوجى ، الذى يهدده الفراغ الروحى وبالرغم من محاولات وضع عقائد بديلة ولكن بغيه تجدوى . وفى هذا الصدد يقول توينبى : (إن مشكلة الحضارة الغربية كمشكلة الحضارات السابقة فى التردى إلى عبادة وثن من صنع المجتمع ، انه تأليه الدولة السائدة الآن بين أربعة أخماس سكان العالم ، لقد أدى هذا التأليه إلى انهيار أربع عشرة وربما ست عشرة حضارة سابقة من عشرين حضارة ، وتأليه اليوم

---

(١) اميل بريه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ١٠ ط .

(٢) ونحن نعلم أن كتاباً ألف بهذا المضمون أظهر فيه مؤلفه العقيدة الإسلامية فى ثوب التحدى مستخدماً مكتشفات العلم الحديث (ينظر كتاب وحيد ادين خان : الإسلام يتحدى) .

(٣) مالك بن نبى: دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين ص ٣١ .

أشد إرهاباً لأنه تدعمه ايديولوجيات وتمكن له التكنولوجيا الحديثة سواء فى وسائل الاعلام أو غيرها ، ان التعصب للدولة الاقليمية قد تستر خلف الاشتراكية الوطنية فى النازية والفاشية ، والقول أن هزيمة النازية وتوأمها الفاشية فى الحرب العالمية الثانية قد أدى إلى القضاء على النزعة الحربية موضع شك كبير ، وتُعد هذه الأنظمة تأليها للدولة لأن النظم الدكتاتورية تعد صورة مماثلة لعبادة قيصر أو عبادة (يَهْوَه) فضلاً عن أنها تعد غيرها شعوباً بربرية ، ولازال الفراغ الروحى مستبداً بالنفوس فى الغرب فانفتحت الأبواب لتدخل شياطين التعصب للدولة وتستبدل بعبادة الله الواحد وثناً واحداً اسمه عبادة الدولة ، كما تستبدل بالأديان ايديولوجيات من صنع المجتمع ، ان **افتقار المرء للدين يدفعه إلى حالة من اليأس الروحى تضطره إلى التماس فتات العزاء الدينى على موائد لا تملك منها شيئاً** ، ولقد أراد بعض الفلاسفة احلال أهداف بديلة عن الدين كفكرة دين الإنسانية لدى أوجست كونت ، ولكنها بدت عقيدة باهتة ممسوخة ومن ثم لم تلق قبولاً ، على أن عقول العالم مفتون بأيديولوجية أشد خطراً ممثلة فى **الماركسية** ، وهذه تناظر **اليهودية** إلى حد كبير ، ليس لأن المبشر بها يهودى فحسب ، بل لأنها أحلت **عبادة الشيوعية** محل الإله (**يهوه**) كما جعلت **البروليتاريا مناظرة لشعب الله المختار** ، والخارجون على البروليتاريا كالشعوب الأممية لدى اليهود ، وتمنى الناس **بفردوس على الأرض** بديلاً عن نعيم الجنات ، ولقد تكالبت الجماهير على مثل هذه الايديولوجيات **كبديل عن الدين** ، ولكن (ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان) ، إن أزمة المجتمع الغربى هى فى جوهرها أزمة روحية وليست مادية)[1] .

وبهذا الفهم القائم على الدراسة والتحليل العلمى ، يفهم المسلم المعاصر عقيدته ، ويعى دوره ، ويعرف هدفه . ففى الإسلام ، **الطاقة فى الإيمان عقلية فى أكثر أحوالها** ، تعتمد على الرشد والنقد والمحاكمة ، وقد أمدها هذا العصر العلمى الأخير بمدد لا يغنى من الحجج والبراهين[2]. وهكذا يصبح من السهل استعادة **استقلالنا فى مجال الأفكار** ، ولن يتحقق هذا الاستقلال إلا بتعديل جذرى فى مناهج دراسة الثقافة الأوروبية سواء فى الأدب أو الفلسفة أو التاريخ ،

---

(١) توينبى : التاريخ بعيد نفسه (نقلا عن د . أحمد صبحى/ فلفسة التاريخ ص ٢٩٢) ط .
(٢) د . عبد المنعم خلاف : العقل المؤمن ص ٤ ط .

لكى نُنقذ أجيالنا من تشرب روح المدنية الغربية ، ونبصّرها بسعة الثقافة الإسلامية وغناها ، فيشع فى نفوسها الأمل من جديد بحسن مستقبلها[1] .

ملامح اتجاهات الفلسفة المعاصرة :

قد لا يختلف اثنان أننا نعيش فى جو حضارى غربى يسيطر على أغلب أنحاء العالم ويتسلط عليه بأفكاره وفلسفاته ومن أدق ما قيل فى وصف الحضارة المعاصرة أنها تبنى صروحاً فى الخارج من شوارع فسيحة وعمارات ضخمة وناطحات سحاب ومصانع هائلة ومنتجات لا نهائية ونظم إدارية[2] ولكن هذه المظاهرة الخارجية لا ينبغى أن تحول اتجاهنا لدراسة دوافعها وأسسها التى تتمثل فى فلسفة الغرب بعامة . فإن الأفعال كما نعلم هى فى معظم الأحيان مجرد ثمرات لمجموعة من الأفكار وأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها وربما استطعنا فى هذه الدراسة أن نلقى الضوء على أبرز الاتجاهات السائدة فى الفلسفة الغربية وتظهر كالآتى .

أولا : المادية كما تظهر فى تصور الماركسية ، فالوجود مادى ، وكذلك الإنسان مجرد مادى أى جسد ولا قيمة له كفرد ، ولكن المجتمع هو السيد والفرد كالآلة فى مصنع ضخم فإن تحقيق المذهب يستلزم اخضاع الفرد للدولة فى جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية[3]، ويتحدد غرض الإنسان فى الحياة إشباع حاجاته المادية وصولاً إلى المجتمع الشيوعى حيث يتساوى فيه البشر جميعاً فى الحقوق والواجبات ، ومن ثم يلغى الجهاز الحكومى عند تحقيق هدف الفلسفة الماركسية ، وهى كما نرى تقوم ضمن أفكارها على تصور الإنسان لمجرد غرائز ودوافع حيث

---

(١) محمد أسد : الإسلام على مفترق الطرق ص ٧٤ ط .

(٢) محمد أسد : الإسلام على مفترق الطرق ص ٤٧ .

(٣) وكل من يظهر رأياً مخالفاً للحزب يلقى به فى السجون ومعسكرات العمل الإجبارى والمصحات العقلية ويواجه بتهمة الخيانة والعمالة ، وقد ازدادت ظاهرة نفس العلماء والأدباء والفلاسفة المعارضين للنظام الشيوعى خارج البلاد ، وأشهرهم عالم الرياضة بليوشتن ، والكاتب سولجنيتسين والمؤرخ أندريه أماليك مؤلف كتاب (هل يصمد الاتحاد السوفيتى حتى سنة ١٩٨٤ ؟) وبوكوفسكي الذى جمع آراءه فى كتاب (مرض عقلى جديد اسمه المعارضة) .

ينطلق كالحيوان لإشباع حاجاته خاضعا خضوعاً تاماً لما تمليه عليه أهداف المجتمع وغاياته ومثله فى تنفيذ مخطط مرسوم بواسطة أعلى سلطة فى الحزب الشيو عى الحاكم ولا يسمح لرأى ثان بالظهور وإلا اعتبر خارجاً عن النظام العام وفلسفة الحزب ومن ثم يستحق الابعاد والنفى[1]. والحق أن المذهب المادى فى تفسير الوجود – والماركسية أحد صوره الحديثة – مذهب قديم قدم الفلسفة حيث ظهر فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الأغريق فى الطبيعة أن يفسروا الوجود برده إلى الماء والهواء أو غيره من العناصر ثم يحول على يد ديموقريطس إلى فلسفة الجواهر المفردة أو الذرات حيث ينشأ عن حركتها اجتماع لبعضها البعض على صور شتى ، فتتكون الأشياء بتكوينها وتفسد بانفصال الجواهر ، وامتد تفسيره إلى النفس أيضاً فادعى بأنها تتألف من هذه الجواهر . المادية ونحن نؤيد وجهة النظ ر القائلة بأن الثقافة الروسية وفلسفتها ليست إلا امتداداً للحضارة الغربية إذ تتشابهان من حيث التخلى عن شخصية الإنسان الروحية وفضائله الأخلاقية[2] .

ومن أطرف الأوصاف (للإنسان) فى الغرب بعامة يشخصه لنا العالم البريطانى البروفيسير عبد الله اليسون بقوله : (إن الطريقة الغربية لتعاطى العلوم تعتقد أن الإنسان هو عبارة عن كيلوجرامات محدودة من الأنسجة ، إضافة إلى عقل اليكترونى صغير أو كمبيوتر فى رأسه ليدير هذا الجهاز الآدمى ، وأن الكون عبارة عن مرئيات ومحسوسات ، وهذه الصورة ابتدأت فى التصدع ....)[3] .

إذن فالثقافتان متشابهتان وهو رأى الفيلسوف البريطانى برتراند رسل لاسيما من حيث اتباع الاتحاد السوفيتى لأساليب القمع والقهر للدول الخاضعة له . يقول رسل :

---

(١) وقد ازداد عدد المعارضين الآن بشكل أثار صيحات عالية بسبب انتهاك حقوق الإنسان وتعرف هذه الحركة بحركة المنتجين والمنشقين .

(٢) محمد أسد : الإسلام على مفترق الطرق ص ٧١ .

(٣) وهو رئيس قسم الهندسة الألكترونية بجامعة لندن الذى أعلن إسلامه بالقاهرة على أثر مؤتمر الاعجاز الطبى للقرآن الكريم وقد صرح لجريدة (المسلمون) بقوله : لو فهم علماء الغرب الإسلام لدخلوا فيه جميعاً .
(المسلمون) السبت ٢٨ محرم سنة ٤٠٦ هـ/ ١٢ أكتوبر سنة ١٩٨٥م .

(فالاتحاد السوفيتى حقر وقسا واضطهد بعض البشر فى المجر وشرق ألمانيا . وهو مراء كالغرب تماماً : فحكومة شرق ألمانيا - مثلاً - التى تديرها وتحكمها العسكرية السوفيتية اسمها جمهورية ألمانيا (الديمقراطية) !!

ولكن لا تثبت براءة الغرب لأن للشرق جرائمه . فكلا الجانبين يشعر بأنه انما يفعل الصواب ، وكلا الجانبين بغيض)[1] .

ثانياً : كذلك لا تخرج الحضارة الغربية عن كونها ارثاً للحضارة اليونانية والرومانية فإن التصورات الفلسفية هناك ترتبط جذورها الأجداد الأقدمين ، حيث ظهر للدارسين أن موضوعات ومناهج الفلسفة الغربية الحديثة ليست إلا ترديداً لأقوال آبائهم الأولين مع اختلاف يسير فانعكست آثار هذه الفلسفات على الأنظمة الاجتماعية والسياسية ، وهناك الفكرة القائلة بأن العنصر البشرى الأوروبى هو أرقى الأجناس وعليه اخضاع باقى الأمم لسيطرته وسطوته فقديماً أباح أفلاطون فى الجمهورية استرقاق اليونانى لغير اليونانى - ولم يكن بدعاً أن ترى نيتشه فى العصر الحديث يرفع صوته بفكرة (السوبرمان) قاصداً به الجنس الغربى الأبيض اللون ، فأينعت فلسفته النظام النازى اما التفرقة العنصرية بأشكالها المختلفة إلا ترديداً لنفس الفلسفة .

وقد رأينا منذ قليل أن المذهب المادى قديم قدم الفلسفة كذلك فإن الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض إذ يرى الدكتو ر توفيق الطويل أن هذه الفلسفة ظهرت نواتها عند سقراط وأفلاطون وأوغسطين وبسكال وغيرهم[2] .

وسبب ذيوعها وانتشارها فى العصر الحديث يرجع إلى عوامل فى مقدمتها قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من مآسى حيث افتقد الناس إلى الشعور بالطمأنينة والاستقرار ، فانصرفوا عن الفكر المجرد إلى النظر فى حياة الإنسان اليومية .

أما ما نقصده بالاختلاف اليسير الذى أشرنا إليه آنفاً فنعنى بذلك أن مدار البحث الفلسفى من قديم الزمان انحصر فى النظرة للوجود والمعرفة حيث عرّف

---

(١) براترانددرسل : هل للإنسان مستقبل ؟ ص ٣٢ - ترجمة عايد الرباط - الدار القومية للطباعة والنشر . مراجعة لمى المطيعى .

(٢) د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٢٤٤ .

أرسطو الفلسفة بأنها البحث فى الوجود بما هو موجود بالإطلاق رغبة فى معرفة العلل البعيدة والمبادىء الأولى ، وظل هذا الاتجاه قائماً فى الفلسفة التقليدية عند المتحدثين وبعض المعاصرين ، ثم نقلت أكثر الفلسفات المعاصرة مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة إلى البحث فى وجود الإنسان .

وقد أقرت هذا التواضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة من المادية الجدلية إلى الوجودية إلى البرجماتية فقد رأينا فكرة ماركس عن نمو الحياة الإنسانية فردية كانت أو اجتماعية إذ تتوقف فى رأيه على الظروف المادية والاقتصادية فليس وجدان الناس وأفكارهم هى التى تعين وجدهم ، وانما وجودهم الاجتماعى الذى يعين وجدانهم ، وتقوم الفلسفة الوجودية على تصوير مغاير للنظر الفلسفى التقليدى فهى قائمة على عكس هذا التصور تعتقد أن الوجود أسبق من الماهية كما سنرى عند الدراسة التفصيلية للمذاهب . كما طغى عليها تيار العبث فيذكر سارتر أن الإنسان هو الموجود الذى يشعر بأنه قد وجد جزافاً وأنه يدرك ذاته بوصفه عبثاً لا طائل تحته ، ويزعم أن الإنسان يعرف دائماً أنه زائد عن الحاجة !!

أما عن التظاهر بالقوة وقعقعة السلاح ، فلا ينبغى أن تخيف أحداً ، فإن الأسلحة والجيوش لابد لها من بشر يحملون فى صدورهم معنى وهدفاً للقتال ، أى لابد من عقيدة وفكر أو فلسفة تتضمن الإيمان بفكرة وتحث على الحركة نحو هدف . يقول توينبى :

[ولكن هذه الحضارة الغربية لا تزال تغط فى سباتها فى الوقت الحاضر . فهى فى الخارج أشبه شىء بالثور المهاجم . ولكنها فى عقر دارها حسناء ناعسة][1] .

وأثارته ظاهرة التفاوت فى توزيع خيرات العالم والظلم الواقع على الأكثريه بسبب استئثار الأغلبية (ذلك أن التفاوت فى توزيع خيرات هذا العالم ، وهو أمر نعيم على الدوام قد أصبح جريمة أخلاقية شنعاء بعد إذ لم تعد له ضرورة عملية[2].

---

(١) الحضارة فى الميزان – ترجمة أمين محمود الشريف – مراجعة محمد بدران ، ص ٨٤ – ط/الحلبى بدون تاريخ (وزارة التربية والتعليم) – قسم الترجمة .

(٢) نفسه ص ٣٤ .

ولم يستطع الفكر الفلسفى النجاح فى رفع المعنويات ، لأنه لازال يدور فى حلقة مفرغة فلم يقدم عوناً للإنسان الحائر هناك . وها هو كولن ولسن يصف لنا الفلسفة فى القرن العشرين بقوله : (وإذا كان هدف الفلسفة البحث لمعرفة ومكانة الإنسان فيه ، فنحن مازلنا كما تركنا ديكارت المستريح فوق أريكته ، ولم نتقدم خطوة واحدة من بعده . وكل أقوال الفلاسفة ناقضها فلاسفة آخرون ، أو ناقضها الفيلسوف نفسه ، ففى بعض الأحيان يكتب فيلسوف ما فكرة ما ، ثم يأتى ويكتب فكرة جديدة تنسف أساس الفكرة الأولى)[1] .

وسنتناول بالبحث المذاهب الثلاثة :

١ – الماركسيــة .

٢ – الوجوديــة .

٣ – البرجماتيــة .

* * *

(١) كولن ولسن : ما بعد اللامنتمى ص ٧٨ ، ترجمة يوسف سرور وعمر يمق – منشورات دار الآداب . بيروت ، إبريل سنة ١٩٨١م .

[١] الفلسفة الماركسية وموقف الإسلام منها

قبل الحديث عن الماركسية نرى من الأفضل التقديم لها بالتعريف بالماديه بإيجاز لأنها تعد مرتبطة بها وهى فرع من فروعها .

وتوصف بالمادية كل المذاهب التى تفسر الوجود تفسيراً مادياً صرفاً ولا تجد له أصلاً إلا المادة .

وقد عرف قديماً أول ما عرف عند الفلاسفة الطبيعيين فى الفكر اليونانى وفى العصر الحديث تجمع المادية بين فلسفات عدة مثل شيوعية ماركس فى الشرق « الأوروبى » وفلسفة فرويد فى أوروبا والبراجماتزم فى أمريكا وكلها تمثل أصلاً واحداً وإن اختلفت المظاهر والفروع[1] .

وسنقتصر على الماركسية لا لما تثيره من دوى كبير واغراء للطبقات العامة ونقاش فى ميدان الفكر فحسب بل وبما أضرمته من نيران الثورات والفتن حتى أصبح لهذه الفلسفة كياناً قوياً ممثلاً فى دولة كبرى تتخذ من هذه الفلسفة نظاماً ومنهجاً فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتسعى بشتى الوسائل لنشره فى العالم كله دينا تأمل أن يدخل فيه الناس أفواجاً .

وليس للشيوعية صورة واحدة فى التطبيق بل اختلفت وتعددت باختلاف القائمين على تفسيرها وتطبيقها بل يعتبر البعض أن لها جذوراً تاريخية عند مزدك يقول الشهرستانى : « وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كالشركة فى الماء والنار والكلأ .

وظهرت الفكرة من جديد فى العصر الحديث ففى القرن التاسع عشر الميلادى ظهرت الحركة الاشتراكية العلمية ومن دعاتها روبرت أوين الانجليزى وسان سيمون الفرنسى ثم دعى إليها كارل ماركس اليهودى وانجلز الانجليزى ثم انتشرت الفكرة فاعتنقها ماوتس تونج فى الصين وتيتو فى يوغسلافيا وبيفان فى بريطانياواتخذت بعد ذلك صوراً شتى فى اتجاهات وطرق تنفيذها فهناك

(١) محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام . ص ١٧ .

الاشتراكات العلمية الماركسية والشعبية والتيتوية والعمالية والتعاونية[1] .

غير أنها بقيت فى العصر الحديث تنسب إلى ماركس الذى اعتبر وكأنه نبى الشيوعية العصرية الذى أشعلها فتنة عالمية .

وتنسب الشيوعية العصرية إلى كارل ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣م ولد فى ألمانيا من أصل يهودى وتنصر أبواه كما نصرا ابنهما البالغ من العمر ٦ سنوت لا عن اعتقاد بالمسيحية بل فراراً من التحقير الذى كان يلقاه اليهود وقد استهوته نظرية دارون فى التطور من ناحية كما تأثر بمثالية هيجل[2] وأجاز لنفسه استخدام فكرة التناقض فى تفسيره للتاريخ ليصور لنا صراع الطبقات وتنازعها فالحياة الاقتصادية يحكمها قانون التناقض أو الصيرورة فما هو أصل هذه الفكرة عند هيجل ؟

فكرة التناقض عند هيجل :

يمكن تسمية هذا القانون قانون الثنائية أو قانون الحوار تبسيطاً للمفهوم لأن الحوار يقدم رأيين متقابلين إذ لا نفهم الفكرة فى ذاتها ولكن بضدها أيضاً أو كما قيل فى المثل القديم – وبضدها تتميز الأشياء ولا يتوقف قانون التناقض على الفعل وضده بل يتركبان فيصبحان شيئاً واحداً ثم يبدأ التناقض مرة أخرى حتى ينتهى إلى تركيب أتم من التركيب الأول ولتوضيح ذلك ولتبسيطه أيضاً نضرب مثالاً على ذلك بالماء . إن الماء دعوى « قضية » . ولا ماء وهو البخار مقابل الدعوى .

وصيرورة الشيء إلى نقيضه وهو هنا فى هذا المثال صيرورة الماء إلى بخار جامع الدعوى ومقابل الدعوى ثم تمضى الصيرورة فى طريقها بهذه الكيفية أى دعوى فمقابل الدعوى فصيرورة الماء إلى بخار ستتحول من جديد إلى ماء فبخار وهكذا[3] .

وهكذا يتتابع التطور التاريخى على القول وتتقدم المعرفة لأنها ناجمة عن وجوه متعددة وتأتى بعد الخلاص من قيود النقائض كما يصبح التناقض بهذه الكيفية دافعاً

(١) عبد العزيز البدرى : حكم الإسلام فى الاشتراكية . ص ٥٧ - المكتبة العلمية - المدينة المنورة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٨١ المعارف ١٩٥٣م

(٣) د . البهى : الفكر الإسلامى الحديث ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ط ١٩٧٠م

للحركة والتقدم والحرية حتى يبطل التناقض في الأجزاء باحتوائها جميعا وهذا الكل في النهاية لا يوجد شيء خارجه يناقضه فهو الحرية بغير مجهول فكيف استخدم ماركس هذا القانون ؟

استخدام ماركس القانون في مجال آخر غير مجال الفكرة عند هيجل فقد استخدمه في مجال الاقتصاد واستند في هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة لكى يدلل على وقوع انهيار المجتمعات وتحولها من الملكيات إلى المجتمعات الاقطاعية فهى في تصوره قد انهارت لأنها تضمنت عنصر المقابلة أو النقض . وعلى هذا المنوال ستنهار المجتمعات الحديثة الرأسمالية وتتحول إلى المقابل والنقيض لها وهو المجتمع الشيوعى ذو الطبقة الواحدة من العمال .

ويتحقق بذلك فكرة الحتمية في تفسير أدوار التاريخ إذ يظهر في نهايته المجتمع الشيوعى حيث تكون السلطة فيه للدكتاتورية العمالية على أنقاض المجتمع الرأسمالى[1] .

تفسير المادية الجدلية للإنسان :

يرى ماركس أن الحياة الإنسانية فردية واجتماعية تتوقف كلها على الظروف المادية والاقتصادية وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم .

وهنا تثور أمامه صعوبة إذا ما اقترب من الفكر الإنسانى لتحليله وبيان مصدره .

ولكنه لا يعدم تفسيراً مادياً أيضاً فيعرف « الفكر والشعور » بأنهما من نتاج الدماغ البشرى – بل الإنسان كله نتاج الطبيعة فالدماغ ليس إلا مادة دقيقة التركيب والعقل أداة مادية تعكس المؤثرات الخارجية ثم تتأثر بها ولكنه هو في ذاته ليس حقيقة فعالة مؤثرة ولذا فالمادة قبل الفكر .

ومجمل القول أن نظرته للإنسان هى نظرة مادية حيوانية تنفى الجوانب الروحية

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٨٣ .

والمثل العليا[1].

أما عن أصل الحياة فقد وجدت الخلية الحية الأولى التى تشعبت منها سلسلة التطور نتيجة تفاعلات كيماوية وبيولوجية فى عصور جيولوجية سحيقة[2].

* * *

كلمة لابد منها :

عالجنا هذا الموضوع فى السبعينات حيث كانت الماركسية فى عصر ازدهارها ولم يتوقع أحد إلا القلة إنهيارها بهذه السرعة التى كنا نتابعها شهراً بشهر ، فأصبحنا نتابع انهيارها عقائدياً وسياسياً واقتصادياً ودولياً يوماً بيوم .

والإبقاء على مادة البحث ـ كما هى ـ له فوائده ودلالاته منها :

١ ـ حيوية المنهج الإسلامى فى الجدل وصلابته واحتفاظه بأصالته[3]، فلم يختلج ولم يستسلم أمام نظام قائم على عقيدة فلسفية سياسية اجتاحت نصف العالم وحاولت اجتياح الباقى.

٢ ـ مازال بيننا مع الأسف الشديد من يحسن الظن بالماركسية ويفسر تهافتها بأنها محاولات للتصحيح والتخلص من السلبيات لتتقدم إلى العالم من جديد فى ثوب قشيب !!

٣ ـ يرجع نجاحها المؤقت إلى قيامها ونفوذها طيلة السنوات السابقة الى :

(أ) جهاز المخابرات وأساليب القمع السياسى .

(ب) صياغة الأيدلوجية الماركسية على نمط العقيدة الدينية كما سيتضح لنا من الدراسة المقارنة التى أجراها توينبى حيث أثبت أنها صيغت على نمط العقيدة اليهودية .

٤ ـ إن الماركسية باعتبارها إحدى التطبيقات العملية للفلسفة المادية وحتى إذا قضى عليها كما هو متوقع من تطور الأحداث إلا أنها تبقى دليلاً على الانحراف فى العقائد المادية التى تنزعج من الإنسان روحه ووجدانه وتحوله إلى غرائز فحسب ، فإن ماركس (يؤمن بالحضارة الغربية بكل قيمها وتاريخها ويعتبرها تقدماً للبشرية فى طريقها نحو النصر الأكبر)[4] فإذا كانت هذه الحضارة قد مزقت الماركسية وانهارت ومزقت أيضاً المذاهب الفلسفية كالوجودية التى أثمرت أفكار العبث والتشاؤم والانهيار الأخلاقى والبراجماتية كعقيدة فلسفية نفعية فالتوقع واحد مادام أساس البناء يعمد كما قلنا على تصور منحرف للإنسان والحياة ومصيرها والهدف منها .

---

(١) محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام . ص ٦٤ ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م .

(٢) خفاجى : حوار مع الشيوعية فى السجن . ص ٨٤ ، ٨٥ دار القلم - الكويت ١٣٩٤ - ١٩٧٤م .

(٣) صدرت دراسات متعددة لعل أشملها كتاب (حوار مع الشيوعية تحت أقبة السجون) للدكتور عبد الحليم خفاجة

(٤) الماركسية والغزو الفكرى ـ جلال كشك ص ٩٣ ، ط الدار القومية بالقاهرة سنة ١٩٦٦ م .

أولا : فى ضوء الفكر الإنسانى .

(١) أول ما يتبادر إلى ذهن الباحث فى فكرته عن المذهب هو قيام ماركس بعملية التلفيق والترقيع بين المادية والمثالية وفى بيان ذلك يقول الأستاذ العقاد : « فمن الترقيع أن تستعار فلسفة هيجل من المثالية إلى المادية وتستعار معها مصطلحاتها وأدوارها ويمضى فى شرحه فيبسط الفرق بين الفلسفة النظرية – وهى عبارة عن تصورات الذهن قد يصل فيها صاحبها إلى غاية ما يصبو إليه لتقريب الحقيقة إلى الإدراك الإنسانى فكيف يدعى ماركس أن هذه التصورية باطلة فى النظر عند هيجل ولكنها أصبحت على يديه صادقة فى الواقع ؟[١] .

ولا شك أن هذا الترقيع عرض الماركسية إلى كثير من التعديل والتغيير الجذريين فى أصولهما المنهجية والفكرية فى أقل من ربع قرن . والحق أن الفكر الشيو عى منذ وُلِد كان وضعا لا يسمح له بالحياة والاستمرار إلا بمقدار ما تحميه القوة التى يملكها .

(٢) كما يظهر بطلان المذهب فى أساسه المادى فى محاولة استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها فى حياة الإنسان فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان .

(٣) ومما يؤخذ على التطبيق الفلسفى لمبدأ النقيض فى الفلسفة الماركسية أنها تقف لتترقب تحول المجتمع الرأسمالى إلى النقيض أو المقابل له وهو المجتمع الشيوعى عند حد هذا المجتمع ولكنها لا تذكر – فضلاً عن أن تترقب توقع انهيار المجتمع الشيوعى وسقوط وهدم نفسه فى مجتمع مقابل له بناء على أن كل شىء يتضمن نقيض نفسه وأن فيه عامل الهدم لنفسه .

(٤) ونستطيع أن نضيف إلى ما تقدم ما يعرف عن محاولة ماركس تعديل مهمة

---

(١) العقاد : الشيوعية والإنسانية . ص ١٢٢ .

الفلسفة بحيث يجعلها قاصرة على التغيير كمنهج يرسم طريقاً للتفكير والعمل فقط ومن هنا لم تنجح هذه الفلسفة فى تفسير المقولات الرئيسية عن الإنسان والعالم والمصير ومن هنا جاء مقتل الفلسفة المادية حيث انتهت إلى شىء غريب لا هو بقوانين العلم ولا بالفلسفة المثالية الخالصة لتفوق الأخيرة بنقطة بدء صحيحة هى وجود الله وجوداً مجرداً كذلك انهار سلطان التفسير المادى تحت ضربات العلم حيث أصبح العلم يعنى بجزئيات فروعه كالنبات والحيوان والطبيعة والكيمياء إلى آخره .. أصبح لكل نوه ولكل فرع من نوع قوانينه وعلمه الخاص وظهر بذلك عجز المادية عن تقديم التعليل الصحيح المتفق على نتائج العلم .

ثانياً : ما آل إليه المذهب فى ضوء العلم :

يطول بنا الحديث لو نظرنا إلى الفلسفة الماركسية فى ضوء الخطوات الواسعة التى خطاها العلم عما كان عليه عندما أعلن ماركس تفسيره المادى .

ومن هنا سنقتصر فى معالجتنا لنقطتين :

أ – اختفاء فكرة الحتمية فى القانون العلمى :

ب – تبدل النظر إلى المادة فى ضوء التجارب العلمية .

ونتكلم عن هاتين النقطتين باختصار فيما يلى :

(أ) الحتمية ، بدأت فكرة الآلية أو الحتمية تظهر أمام العلماء فى فكرة « حتمية القانون العلمى القائم على مفهوم السببية التجريبية حيث تراءت لجاليليو ونيوتن قوانين الفلك والمادة فى حتمية الأفكاك منها وياليتها وقفت عند هذا الحد فى تفسير الحركات الطبيعية – ولو فعلت لكان لها عذرها بسبب قصور المنهج التجريبى فى وقتها – إنما امتد طغيانها بفعل غرور الآخذين بها ونفوذهم وشهرتهم العلمية لكى تشمل من العلوم والمعارف ما ليس للتجربة فيه نصيب كعلوم الإنسان من أخلاق ونفس واجتماع وتاريخ[1] .

ولكن ثبت فى ضوء التقدم العلمى الحديث خطأ فكرة الحتمية وحل محلها الاحتمال والظن والتخمين فالعلم اذن هو عبارة عن تصورات ذهنية ناشئة عن الملاحظة والتجريب من شأنها أن تثمر الجديد من الملاحظة والجديد من التجريب وبناء على هذا التصور فالعلم ليس مطلقاً يبحث عن اليقين غايات ولكنه على الأصح مطلب نجاحه يتوقف على درجة استمراره واضطراده واتصاله .

---

(١) أحمد إبراهيم الشريف الحكم والحرية فى القانون العلمى ص ٢٢ ، ٢٣ الدار القومية

(ب) من خير ما يصلح كمقدمة لهذه النقط قول الأستاذ العقاد : « كان أحدهم يفكر فى تفسير الكون بالفكرة أو الحقائق الغيبية ويقول وهو يدق بيده على المائدة ويخبط بمقدمه على الأرض هذه الحقيقة التى تفسر لنا كل شيء ولسيت تلك الفروض المغيبة وراء الواقع الملموس باليدين »[1] .

فما الذى حدث هذا التصور ؟ كان من أهم التطورات العلمية فى القرن العشرين أن البحث فى تركيب الذرة قد دلنا على أن المادة مؤلفة من كهرباء وقد ثبت ذلك بالدليل الحسى وأخذت صورة فوتغرافية للبروتونات والالكترونات المتحركة ودخل لغة العلم لفظ جديد هو الطاقة والأصل فى الطاقة أنها الاستطاعة والمقدور ، وفى لغة العلم فهو نوع من المقدرة أيضاً إلا أنها مقدرة الأجسام على احداث الحركة[2] .

يقول الدكتور مشرفه رحمه الله : (فقد تغللت فكرة « الطاقة » فى مناحى العالم الطبيعى ، حتى شملت كل متحرك أو باعث على الحركة من حرارة وضوء وكهرباء ومغنطيس وقوى جاذبية ، ولم تترك خارج ميدانها إلا المادة الساكنة ، بحيث يصح أن يقال أن الكون الطبيعى ينقسم قسمين : مادة وطاقة .

وقد كان علماء القرن التاسع عشر يظنون أن الطاقة حالة تحل بالمادة ، فالكهربائية مثلاً عرض من الأعراض ، جوهره المادة ، لأنك إذا حككت قطعة من حجر الكهرباء اكتسب الصفة التى يجذب الأجسام إليه ، وقد تزول هذه الصفة عنه إذا لمسته بيدك ، مما يدل على أن المادة هى الجوهر والكهرباء هى الغرض .

ولقد كان من أهم التطورات العلمية فى القرن العشرين أن البحث فى تركيب الذرة قد دلنا على أن المادة مؤلفة من كهرباء . وقد ثبت ذلك بالدليل الحسى ، وأخذت صورة فوتوغرافية للبروتينات والالكترونات المتحركة ، وثبت أن كتلة الالكترون وهى مقياس ماديته ، ناتجة عن حالته الكهربائية ، وبذلك صارت المادة نفسها نوعاً من أنواع الطاقة ، وصار لنا أن نتكلم عن الطاقة المادية ، كما نتحدث

(١) العقاد : الشيوعية والإنسانة . ص ١٢٤ .

(٢)د . على مصطفى مشرفه بك : العلم والحياة ص ٩٦ سلسلة (اقرأ) العدد ٣٨ يناير سنة ١٩٤٦م دار المعارف بالقاهرة .

عن الطاقة الكهربائية والحرارية والكهربائية والمغنطيسية وما إليها)[1]

وإذا كانت الثنائية قد ظهرت فى المادة بعامة فهى أظهر ما تكون فى كيان الإنسان حيث لا يمكن تفسير الإنسان إلا بوجود حقيقة أخرى غير مرئية وهى الروح فالذى يقول بأن الإنسان مجموعة وظائف فسيولوجية مادية لا غير عليه أن يفسر لنا أين يذهب ذلك الإنسان فى لحظة النوم حيث تقوم جميع وظاف الجسم بأداء دورها أثناء النوم فنحن أمام رجل نائم أشبه بشجرة فأين الإنسان فى تلك الجثة النائمة التى إذا تحركت نشطت وأدت أدوارها فى الحياة[2] .

ثالثاً : فى ضوء الإسلام :

وتأتى حقائق الإسلام فتتوج ما دعمه الفكر الإنسانى والنظر العلمى التجريبى وقد سبق أن قلنا أن الإسلام لا يهزم قط فى مناقشة حرة بل يزدهر وتتألق براهينه من خلال الحوار العقلى[3] فالفكر المستنير المستند على موازين سوية يرى تناقضاً فى استناد الفلسفة الماركسية على أهم أفكار الفلسفة المثالية وكذلك فإن القصور العلمى الذى يزعم الماركسيون أنهم يبنون عليه جدلهم وتوقعاتهم الحتمية هذا القصور قد أصبح مخالفاً تماماً لما كان يظنه أهل العصر الذى عاش فيه صاحب المذهب ولذا فإننا نستطيع القول أن الموقف الإسلامى تضمن هذين النقدين ونضيف إليهما أمران :

١ – دعوى الالحاد : أو القول بأن الدين أفيون الشعوب – إذ أننا نرى أن ماركس لم يفطن إلى ما نتج عن الالحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة ونحن نعلم أنه كان يهوديا فى أعماقه و لم تكن مهاجمته لليهودية إلا لتبرير محاربة الأديان الأخرى وإليكم وصف توينبى حيث لفت نظره تقليد الماركسية للعقيدة الدينية فى معالمها الرئيسية حيث نشاهد الماركسية تتحول إلى بديل عاطفى وثقافى للمسيحية الأرثوذكسية مع احلال ماركس حل موسى عليه السلام ولينين مكان المسيح عليه السلام وقيام مجموعة من أعمالهما بدور الكتب المقدسة لهذه الديانة

---

(١) د . على مصطفى مشرفه بك : اعلم والحياة . سلسلة (اقرأ) العدد ٣٨ يناير ١٩٤٦م دار المعارف بالقاهرة ص ٩٨/٩٩ .

(٢) د مصطفى محمود رحلتى من الشك إلى الإيمان . ص ٢٥ د ار الدعوة - بيروت .

(٣) خفاجة . حوار مع الشيوعية . ص ٨٣

الالحادية ذات الطابع الحربى على أن الظاهرة تأخذ طابعاً مختلفاً إذ تحول اهتمامنا من العقيدة إلى الأعمال[1] .

ألا يدل ذلك على معرفة أصحاب المذهب لحاجة الإنسان إلى الدين وأن العاطفة الدينية لاصقة بالنفس ولها تأثيرها العميق فى حياة الشعوب والأفراد ؟!![2] .

ومن الجهل وصف الإسلام بالأفيون فإن من المعروف أن الإسلام يأبى للمسلم أن أن ينسى نصيبه من الدنيا ويأمره أن يأخذ من طيباتها بل نذهب – كما يقول الأستاذ العقاد – إلى أبعد من ذلك فنستعرض مواقف أعداء الإسلام الذين لاحظوا أنه لا يمكن اتهامه بتحسين الجبن أو الاستكانة لاتباعه ومن هنا خطر لهم أن يصفوه بنقيض ذلك ، ويبالغوا فيما وصفوه فيقولوا عنه إنه دين السيف أو دين القتال !

وهل نستطيع الأغضاء عن التحولات فى أفكار بعض كبار الفلاسفة الشيوعيين شوقاً إلى تطلعات الروح وحاجات النفس ؟

ان أمامنا الفيلسوف جارودى الذى أسلم ، وقبل إسلامه تطور تأمله الفلسفى إلى اكتشاف حدود الماركسية والتفتح إلى آفاق الروح !!

وأيضاً سولجنتسين الروسى فإن كتبه التى نشرت أخيراً تطفح بالشوق إلى الروح وتذخر بمعانى التسامى عن المادة والتوق إلى المطلق وذلك أكثر من نصف قرن بعد قيام الثورة اللينية الماركسية فى روسيا[3] .

ولم تقتصر هذه التحولات على مجال الفكر والتأليف وحده بل تعدته إلى مظاهر تغيير السلوك فى أوساط الشباب ، كالإقبال على تحضير الأرواح مثلاً ، مما أزعج كبير علماء التربية فى الاتحاد السوفيتى البروفسير دكتور ليونتيف ، فعلق على هذا (الانحراف) فى رأيه بأنه يرجع إلى سببين :

أولا : أن هذا السلوك يثبت أن المادة العلمية فشلت فى أن تصبح وسائلهم فى التفكير .

---

(١) توينبى : موجز تاريخ العالم جـ١ ص ٣٤٢ ، وينظر أيضاً ص ٣٤٠ ، ٣٤٩ .

(٢) د . محمود قاسم : مقدمة كتاب مبادىء علم الاجتماع الدينى لروجيه باستيد . ط الأنجلو .

(٣) محمد الغزالى : هذه حالتنا (مجلة الهلال عدد أكتوبر سنة ١٩٧٧) ص ٣٢ .

ثانيا : ظهور فراغ ونقص فى الحياة الحقيقية الاصيلة ومؤشراتها وقد بدأت بدلائل متعددة تملأ هذا الفراغ مما سبب هذا التوزيع النفسى وهذه النوازع والنزعات[1] .

ولهذا فلا يدهشنا أنه بسبب معاناة أفراد الشعب من فراغ العقيدة ، فأخذ يعالجه دهاقنة الحرب الشيوعى بملئه بالبديل : فمن المعروف أن جثمان لينين فى الميدان الأحمر بموسكو يعتبر محاجاً لجميع الشيوعيين ، ومن يزوره منهم ينحنى أمامه ، ويقف بخشوع منتظراً فى صف طويل ليسمح له بمشاهدته وتحيته ثم الخروج من باب آخر !!

أليس هذا السلوك من قبيل العبادة التى تتضمن الطاعة والخضوع والمحبة ؟ لقد أحل الزعماء فى أذهان الجماهير المضللة المقهورة (عبادة الفرد) بدلاً من عبادة الله تعالى !!

وإلى القارىء تصوراً فذاً لأثر موت ستالين فى نفوس الشعب هناك :

يقول يوجين يفتوشنكو معبراً عن صدى موت ستالين (كنت لا أستطيع أن أتصوره ميتاً !! كان جزءًا منى وكنت لا أفهم كيف يمكن أن ينفصل أحدنا عن الآخر . وأصيب الناس بحالة شلل !!! كانوا قد تعودوا على أن يفكر ستالين من أجلهم وبدونه أحسوا أنهم ضائعون .

وبكت كل روسيا وكانت الدموع صادقة ..

ثم استطرد فى وصف الجنازة بقوله : (وظل الناس يتدفقون من كل مكان يدفعون الذين يسبقونهم كما لو كانوا يتعجلون الوصول إلى جثمان المعبود الذى توفى !!!)[2] .

وعندما نقرأ تقرير السكرتير العام للجنة المركزية للحزب الشيوعى بمناسبة

---

(1) مقال بعنوان : ظاهرة غربية تصنع خطوطاً من الحيرة والقلق فوق وجوه المسؤلين عن الشباب فى الاتحاد السوفيتى - بقلم عبد الملك خليل - جريدة الأهرام الصادرة فى ٢٧ شوال سنة ١٣٩٧ هـ - ١٠ أكتوبر سنة ١٩٧٧م .

(2) يوجين يفتوشنكو : حياة شاعر ترجمة حليم أحمر طوسون - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة - بدو تاريخ .

الاحتفال بالعيد المئوى لميلاد لينين تقع أعيننا على العديد من الأوصاف والنعوت التى ترفع مؤسس الدولة وفيلسوفها إلى مصاف النبيين ، فهو رجل ذو نقاء ثقافى وسحر شخصيته لا مثيل لها . ثم يوصف أيضاً بأنه لا يزال حياً يشارك فى عملنا ، لا يزال الحكيم والمعلم الذى يعتمد عليه !! ويأتى فى ختام الهتاف التقليدى وصفا يصل به إلى مرتبة الألوهية ، فيصيح بكلمات التقرير (**لينين كان حياً ، ولا يزال حياً ، وسيظل حياً**) !!![1] .

٢ - تفسير أصل الحياة :

يزعمون أنها انبعثت من الخلية الأولى بعد العصور الجيولوجية الموغلة فى القدم فأرجعوا الحياة إلى الصدفة وقد أصبح من قبيل الغض من قيمة العقل بل الاستهانة بشأنه محاولة الايهام بنشأة الحياة من الصدفة .

فهل هناك افتراض أوهن من القول بأن الصدفة هى التى أوجدت العالم وما هو الأقرب إلى التصديق أن نرجع الخلق إلى الصدفة أم إلى خالق قادر حكيم مدبر تنطق المخلوقات كلها بصفاته « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » إذ لا نملك أمام ت أمل آيات المخلوقات فى دقتها وتناسقها وانبثاق الحياة فى الكائنات كلها من صغيرها ودقيقها كالحشرات والديدان أكبرها وأعظمها كالكواكب السيارة من الشمس والقمر والأفلاك السائرة فى الفضاء لا نملك إلا الوقوف متسائلين بالصدفة تلتئم الجروح وتخبط شفراتها بنفسها بدون جراح ؟ بالصدفة يدرك عابد الشمس أن الشمس هى مصدر حياته فيتبعها ؟ بالصدفة تستدل الطيور والأسماك على أوطانها بعد آلاف الأميال وعبر الصحارى والبحار ؟ بالصدفة يكسر الكتكوت البيضة عند أضعف نقطة فيها ليخرج ؟ فالحق أن العالم الذى نعيش فيه يدل على النظام والانضباط من أصغر ذرة إلى أكبر فلك فالعبث غير موجود إلا فى عقولنا وأحكامنا المنحرفة وباختصار شديد للموضوع كله نقول : أن الزعم بأن كل هذا النظام حدث صدفة كالادعاء بأن انفجاراً فى مطبعة أدى إلى أن تصطف الحروف على هيئة قانون محكم ولا شك أن هذه المحاولة تدل على استهانة العقل الخبيث الماكر لتجنب صوت الفطرة الذى يفرض نفسه فرضاً ليقول بأن هناك خالقاً مدبراً حكيماً عظيماً جل شأنه[1]

---

(١) ل . أ . بريجنيف : أفكار لينين تحيا وتنتصر/ مطبوعات وكالة أنباء نوفوستى سنة ١٩٧٠ - ص ٤ ، ٤١ ، ١٠٠ .

[٢] الوجـودية وموقف الإسـلام منهـا

تنسب كلمة (الوجودية) إلى الوجود ، لا الوجود المطلق ولكنها تعنى أن يهتدى الإنسان إلى وجوده بنفسه ، لا بالتحليل النفسى والمراقبة الباطنية ، ولا يهتدى بهدى الأخلاق المقررة وأصول الآداب المتواضع عليها لأنها تنشأ قبل نشوء الأفراد ، وإنما نهتدى إلى وجودنا بثورة فى أعماق هذا الوجود : أى بصدمة عاطفة قوية ، أو بيقظة من يقظات الضمير أو بضربة من ضربات التجارب تفصلنا من المجتمع الذى نعيش فيه أو نتنا ول مكاننا منه بالتحويل والتبديل(١) .

بدأت الوجودية بمؤسس هذا المذهب فى العصر الحديث سورين كركجرد الدنمركى ، وكانت حياته تفسر مذهبه إذ صدم فى مقتبل شبابه ثم تعددت المذاهب فأصبحت وجوديات كثيرة . وكان الأساس الصحيح التى تقوم عليه الوجوديات السليمة هو انصاف الفرد من طغيان الجماعة على استقلاله – كحركة رد فعل ضد طغيان المذهب الشيوعى وسيطرة الجماعة على الفرد . صدمة عاطفية فاختار وجوده أن يعيش على سنة السيد المسيح عليه السلام فى هذه الدنيا التى لا تجمع فيها القداسة والوجاهة ، وكان يؤمن بحق الفرد فى اختيار عقيدته أعظم من حق الكنيسة وحق الجماعة ، والفرد وحده غير قابلة للتكرار ، وكل ما يستطيعه المؤمن للمؤمن أن يريه بالمثل المحسوس أن باب الاختيار مفتوح وأنه إما أن يختار وجوده بالهام ضميره أو يضيع(٢) .

أما الصورة الأخرى فهى صورة من صور الاباحية الأخلاقية يقيمها أصحابها على سند فلسفى يسوغون به ضعفهم وانحلالهم وهم يخجلون من الضعف والانحلال بغير سند منسوب إلى الفكر والفلسفة(٣) .

و لم يعد المذهب على هذه الصورة التى تركها كير كجارد ، إذ انتقل من

---

(١) العقاد : أفيون الشعوب – دار الاعتصام . ص ٩٩ ط٧٥م المذاهب الهدامة .

(٢) المصدر السابق . ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) المصدر نفسه . ص ١١٩ .

فرنسا على يد أمثال سارتر وألبرت كاموس وسيمون دى بوفوار ، واصنعت لمسات خاصة ، ففيها النزعة الوجدانية وفيها الإيمان بحرية الفرد وفيها التمرد على سلطان الكهانة[1] .

وانتقلت هذه الأفكار ضمن ما انتقل إلى العالم الإسلامى من خلال ترجمة الأعمال الفلسفية والأدبية ، ولكن لم تعرف الوجودية على الأغلب فى العالم الإسلامى كفلسفة بقدر ما عرفت مما تسرب من آثارها فى الأعمال الأدبية كالقصة والرواية التى عبرت عن حالة الغربة والضياع واللاجدوى لاسيما عقب الحرب العالمية الثانية . أو أنها ظهرت بسبب تضاعف الخطر على وجود افرد بعد ظهور الشيوعية والنازية والفاشية وما إليها التى تلغى حق الفرد فى جانب حق الدولة أو الجماعة .

وارتبطت الوجودية فى ا لأذهان لدى المثقفين بعامة بسارتر وانتاجه الفلسفى والأدبى وأكثر ما تمثل آراءه فى رواياته المسرحية ، وأبطاله المعروضة فى تلك الروايات ومنهم من يستبيح الإجرام أو الشذوذ أو التبذل أو الخيانة[2]. ولذا فسنقتصر على الإلمام بآرائه توطئة لنقدها من وجهة النظر الإسلامية .

الأساس الفلسفى للوجودية :

تقوم الوجودية كفلسفة على فكرة رئيسية مؤداها أن الوجود أسبق من الماهية ، ويعرف سارتر الوجودية بأنها مذهب إنسانى ، إلا أنه يلح فى تحليل النواحى القذرة البشعة من الإنسان فى قصصه ومسرحياته ، ويعود موقفه الميتافيزيقى إلى الادعاء بأنه يجب البدء من (الذاتية) لدراسة الإنسان ، فينظر إليه كما هو موجود فى بيئة معينة وفى كل فرد دون اعتبار للمعنى الكلى الذى يقال أنه يمثل الماهية[3] .

وفى هذا الصدد يقول سارتر : (أن ذلك يعنى أن الإنسان يوجد قبل كل شىء ، يصادف ويظهر فى الطبيعة والكون ومن ثم يحدد ويعرّف)[4] .

---

(١) المصدر السابق . ص ١٠٥ .

(٢) العقاد : بين الكتب والناس . ص ٢٦

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٤

(٤) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى ص ٣٧ ترجمة عبد المنعم الحفنى سنة ١٩٧٧م .

فما هي الطريقة التي يقرر بها الفرد وجوده ؟

عند بعضهم أن وجود الفرد يتقرر ويتحقق باطلاق العنان لرغباته وشهواته يفعل ما يشاء ولا يبالي العرف أو الدين ، وعند فريق آخر من الوجوديين أن الفرد يتحقق وجوده إذا اتصل بالوجود الأعظم ، وجود الإله أو وجود الكون ، وعند البعض منهم يتحقق وجود الفرد بمواجهة المخاوف والأخطار والتعرض للقلق والمحنة واستخراج كل قوة فى أعماق النفس بتجربة الخوف والتغلب عليه وقبول الأقدار قبول الاختيار[1]، وهكذا تتراوح آراء الوجوديين بين المؤمنين والملحدين ، أما أكثرهم تطرفاً – وهو سارتر اليهودى الفرنسى فإنه يقرر أن : (الإنسان كما تتصوره الوجودية ليس له فى البدء أى وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده ، وأن هذا التعريف وهذا التجريد لا يصح وجودهما إلا بعد أن يكون الإنسان قد وجد على الشكل الذى يوجد نفسه عليه) .

وتصور سارتر ناجم عن إلحاده وكفره إذ ينكر ماهية الإنسان المخلوق سلفاً[2]، وبعبارة أخرى فإنه مادام الفرد هو الموجود الحقيقى ، فلا معنى للقول بالطبيعة البشرية ، والقول بالأخلاق التى تفرضها هذه الطبيعة ، أو بالأقدار التى رسمت لها طريقها قبل أن تبرز إلى عالم الوجود[3] .

وإزاء افتقاد الإنسان لطريق الهداية فإنه لن يجد عوناً فى هذه الأرض ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره ولذلك فعلى عاتق الإنسان وحده تقع عبء تفسير معالم الحياة التى هى أشبه بالطلاسم . ومادام الإنسان مدعواً فى كل لحظة لعملية يسميها (اختراع الإنسان) فإنه يحتاج إلى تغيير أخلاقه دون التوقف عند مبادىء ثابتة .

وهنا يحس بالمأزق لأن هدم أسس الأخلاق وإنكار القيم الأزلية لا يبقى على شيء له أهمية واعتبار فى الحياة ويصبح الفرد قادراً على التصرف كما يشاء وعاجزاً فى الوقت نفسه عن الحكم على تصرفات غيره . وعندئذ نراه مضطراً

---

(١) العقاد : أفيون الشعوب . ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى . ص ٣٧ .

(٣) عباس العقاد : بين الكتب والناس . ص ٢٥ .

للإبقاء على حد أدنى لثبات الأخلاق فيعترف بأنه مهما كانت الأخلاق متغيرة فإنه لا يعدم منها مظهراً يصح أن يعتبر شاملاً[1] .

وإذا اعترف بثبات الحد الأدنى ، فما المانع من إقرار الحد الأعلى ، فالأخلاق قيم كيفية وليست مقادير كمية كالدينار والدرهم ؟!

النقد الفلسفى للوجودية :

أول ما يقال أن تصور سبق الوجود على الماهية خطأ فى العقل والمنطق ، وخطأ القياس والاستدلال ، فوجود النوع الإنسانى أولاً وجودى حقيقى صادق فى الحس كصدق وجود الفرد أو أصدق لأن وجود النوع الإنسانى حقيقة (بيولوجية) من حقائق اللحم والدم ، وليس فرضاً من فروض التصور فى الأذهان ، ولا يتم كيان الفرد نفسه إلا إذا نضجت منه الوظائف النوعية التى يتحقق بها وجوده كما يتحقق بها النوع)[2] .

كما يفهم المذهب أيضاً بأنه لا يهتم بوصف مظاهر خيرة من مظاهر الحياة بل لا يصور إلا الجبان والفاسق والضعيف والمائع وصاحب الخلق المنحل متناسياً مظاهر الحياة الآملة فى المستقبل فكأنه ينظر دائماً إلى الذين هم فضلات فى جسم الإنسانية متخذين منهم مقطع النظر إليها جميعاً فأدى ذلك إلى التشاؤم والقلق والسخط والشك فى الخير والحق والقيم[3] ولذا فقد غاب عن الوجودية أو تعمدت نكران الأحاسيس البهيجة للإنسان متمثلة فى معانى لا يمكن حصرها نذكر منها على سبيل المثال مظاهر إنسانية لا ينكرها إلا من انطمست بصيرته والأمثلة على ذلك كثيرة كحنان الأم وتضحيات الأب ومحبة الأهل والأخوة والأصدقاء وكابتسامة الطفل واشراق الشمس وضوء القمر . أن الوجوديين يتعمدون إنكار الأحاسيس بالانتصار والنجاح ومتعة الوصول إلى الأهداف وخبرة السعادة بالتضحية والايثار وغيرها من مباهج الحياة ومتعها المشروعة .

وهذه الأدلة مستمدة من أحاسيس وجدانية وخبرات إنسانية لا يخلو منها كلها

---

(١) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى . ص ١٠٦ .

(٢) العقاد : بين الكتب والناس . ص ٣٦ .

(٣) عبد المنعم خلاف : العقل المؤمن . ص ١٣٨ .

أو بعضها إنسان قط وإلا أصبحت الحياة غير محتملة ، ولأقبلت البشرية كلها على الانتحار الجماعى لو اقتصرت على الصور الممسوخة التى يقدمها سارتر فى قصصه ومسرحياته ، ولما قامت حضارات ولما قرأنا عن تاريخ أمم عاشت قروناً طويلة ولدمر الإنسان نفسه بنفسه .

ويرى الفيلسوف كارل ياسبرز أننا فى العصر الحاضر فى حاجة إلى فلسفة (العقل والإيمان) لا الفلسفة (الوجودية) و (الوضعية) .

وتعليل هذه أن الوجود العيانى المشخص الذى يعتد به (الوجوديون) و (الوضعيون) المحدثون إنما اعتداد ، لا يمكن أن يكون المرجع لكل شئ فى الكون ، بل أن فوقه وجوداً آخر متميزاً عنه كل التميز ، مجاوزاً له تمام المجاوزة ، ولا يكون ذلك الوجود العيانى وجوداً إلا بالقياس إليه ، وهذا الوجود الآخر المتميز هو (المتعالى) - وفى عقيدتنا هو الله سبحانه وتعالى .

وفى التصور الفلسفى الوجودى والوضعى نرى الإنسان وقد غرته نفسه وظن أنه الكائن الوحيد ، ونسى خالقه عز وجل الذى خلقه فسواه فعدله .

وهنا يصف لنا ياسبرز الطريق الذى يسير فيه الإنسان الحديث فى المجتمع (الوجودى) ، (الوضعى) ، (الجدلى) بأنه طريق موغل فى الظلام ، إذ أعرض الإنسان عن العقل ، وكفر بالله تعالى ، فضل ضلالاً بعيداً ، وأضحى بلا زوح ، حين اغترب عن نفسه ، ونضبت آماله ، فاستبدت به الهواجس والهموم .

ثم يصرف هذا الفيلسوف بما يراه مخرجاً من هذا المأزق وحلاً لهذه المشكلة ، فيرى أن واجبنا فى هذا العصر - الذى يسوده الخرق والجموح أن ندعوه إلى الثقة **بالعقل والإيمان بالغيب** ، ومجاوزة « **الزمانى** » للتطلع إلى **الأبدى** : تلك هى السبل إلى « تأنيس » الإنسان ، أى تلطيف سره ، وتفريج كربه وتحويل مقامه من « الغربة » إلى « الخلوة » ومن الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل .

ويقول أخيراً : [أننا نريد أن نستوثق من بقاء شئ أبدى ، حتى فى أبشع ضروب اليأس والدمار وفى البأساء والضراء ، نريد أن نتأمل أصل

الإنسان](1)

سيطرت الفلسفة الوجودية - كما يقرر جارودى - أكثر من ثلث قرن ، وكانت فى أسلوب مواجهتها للعالم تمثل صورة الفردانية اليائسة . وربما كان فضلها الوحيد هو إبراز الذاتية ومسئولية الإنسان أمام الاختيار ، وكان ذلك ضرورياً فى وقت سادت فيه نظم العسكرية ابان الحرب ، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية ، وانتشار مآسى الاستراكية (البيروقراطية)(2) التى قامت تنكر فردانية الفرد .

أما موطن الضعف القاتل فى الوجودية فإنها ضحت - فى رأى جارودى - بالعقل الموضوعى ، وأيضاً (بالصرامة العلمية وبالنظم الموروثة . فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط)(3) .

وظهرت أيضاً خيبة الأمل فى فلسفات الوجود نتيجة فشلها فى إقامة العلوم الإنسانية لاعتمادها كلياً فقط على الذات والاستغناء عن الموضوعية عند معالجة الروابط الإنسانية(4) .

وبوعى جارودى وفهمه العميق للفلسفة الوجودية أخذ فى نقد روادها واحداً فواحداً ، فمنهم **سارتر** الذى وصف الحياة بأنها مجرد عاطفة أو شغف غير مجدى !!

وألبير كامى المروج لفكرة (البعث) غير المجدى لم يكتف بعرضها مجردة بل خلطها بفكرة أسطورية تنسب إلى (سيسيف) الذى يظل إلى الأبد يدحرج حجراً إلى قمة بالجبل وعندما يصل الحجر إلى القمة يسقط فيعود (سيسيف) لدفعه أملاً فى الوصول إلى القمة وهكذا إلى ما لا نهاية !!

---

(1) كارل ياسبرز : مستقبل الإنسانية ص ١٠/٩ - ترجمة وتقديم د . عثمان أمين . ط الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٣م .

(2) لفظ يشير فى أصله إلى اسم المكتب بالفرنسية Bureau ثم أصبح مصطلحاً على أعمال التعقيدات المكتبية أو (الروتين) .

(3) جارودى : نظرات حول الإنسان ص ٢٩٧ - ترجمة د . يحيى هويدى - المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٨٣م

(4) نفسه ص٢٩٨

ويشفق جارودى من آثار هذه الفلسفة على الشباب ، إذ تدفع به إلى اليأس واعتبار الحياة جحيماً أو هاوية يسيرون إليها بعين مغمضة !!

ويسأل فى حيرة : كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب ؟

ثم يجيبنا بقوله : (أنهم سفاحوا الثقافة والفكر) !!

ويرى فى النهاية أنه أمام هذا الفكر الفلسفى الباعث على التشاؤم والحاض على اليأس – تلمع بارقة الأمل فى الإسلام ولكنه – بفهمه للشعب الفرنسى – يرى مخاطبته بلغته ، ويعنى بذلك (ألا يكتفى بترديد التعاليم ويعرف كيف يغوص إلى الروح ، روح الإسلام ، هنا فقط تظهر بارقة الأمل ، الأمل فى بعث جديد)[1] .

وينبغى أن تأخذ هذه المشورة دورها التنفيذى على أيدى الدعاة والمجالس والهيئات الإسلامية والجهات الرسمية والشعبية ببلاد المسلمين ، فإن آراء الفيلسوف الكبير لم تجد بعد من الاسف ما تستحقه من العناية الجديرة بها فى عالمنا الإسلامى ، مع أن (حدث) إسلامه يعتبر بلا مبالغة من أهم الأحداث الثقافية فى السنوات الأخيرة !!

ويسقط سارتر إلى هاوية الإلحاد عندما يصور الإنسان بغير عون فى هذه الأرض ، ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره . ثم يدمر الإنسان الفرد والمجتمعات معاً عندما يصف الأخلاق بأنها متغيرة ، تتغير طبقاً لما يقع الفرد عليها من اختيار فيقول : (فكل فرد هو عالم قائم بذاته يصنع لنفسه أخلاقه وآدابه وعقائده وآراءه ، فيختار الاباحة إن شاء ، وهو المسئول عما يصيبه من جراء اباحته أو جراء نسكه وزهده)[2] .

أما التلاعب بالقيم الأخلاقية الثابتة فهى الباب الذى فتح على مصراعية للفوضى اللاأخلاقية المدمرة لكيان الأفراد والأمم .

ولئن كان الذهد والنسك أخف وطأة من الاباحية ، فإن اتخاذ الزهد مسلكاً

---

(١) جارودى : محاضرة (حوار الحضارات) كتيب مصلحة الاستعلامات . ص ٣٣ .

(٢) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى . ص ٢٥ .

للحياة يحتاج إلى عقيدة راسخة وفضائل أخلاقية سامية لم نعثر عليها عند الوجوديين ، إذ كان الغالب عليهم حياة الاباحة والفوضى والشذوذ !!

إليك مثلاً قول (هيدجر) فى وصفه (للقلق) كعاطفة (وجودية) (.. وحينما يستولى على أنفسنا الشعور بالقلق ، فهنالك لابد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا ، وأننا (مهجورون) لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أى هدف ننزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم فى مصيرنا)[1]. إن هذه العبارة فضلاً عن احتوائها على إلحاد صريح فإننا نشفق عليه وعلى أمثاله لأنه هو الذى وضع نفسه فى هذا الموضع وبعد ذلك نقول له : أن القلق الدائم يعصف بالنفس الإنسانية ويتهاوى بها إلى حضيض اليأس ، أنه كالنار تأكل الأخضر واليابس ، وتحيل الإنسان إلى ريشة فى مهب الريح ، تعصف به حيثما تشاء .

ولا ننكر أنه قد يمر بالإنسان قلق عابر مصدره الخوف على فقد شيء أو السعى نحو تحقيق هدف ، أو مواجهة مواقف طارئة غير مألوفة . ولكن كل هذه الألوان من القلق أقرب إلى (التوتر) النفسى الذى لابد منه فى الحياة اليومية وسرعان ما يتغلب عليه بالإقبال والعمل والقلب المؤمن .

وإذا تكلمنا بلغة علم النفس ، تبين لنا أن انفعال (الخوف) من الله تعالى وحده يحقق للإنسان الحياة الأفضل مادام مسلحاً بسلاح الإيمان لأن (الخوف الحقيقى الذى يشعر به المؤمن هو الخوف من الله تعالى ، لأن إيمانه بالله لا يجعله يخاف الموت ، أو الفقر ، أو الناس ، أو أى شيء آخر فى العالم ، وانما هو يخاف فقط من غضب الله وسخطه وعذابه)[2] .

ويشرح لنا الدكتور محمد عثمان نجاتى وظيفة الخوف من الله تعالى فى حياة المؤمن بقوله : (أنه يجنبه ارتكاب المعاصى ، فيقيه بذلك من غضب الله وعذابه

---

(١) د . زكريا إبراهيم/ دراسات فى الفلسفة المعاصرة . ص ٤٣٤/٤٣٥ - مكتبة مصر ط القاهرة ١٩٦٨٩ .

(٢) د . محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس . ص ٧١ ط دار الشروزق ١٢٠٤هـ ١٩٨٢م .

ويحثه على أداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة ابتغاء مرضاة الله ، فالخوف من الله يؤدى فى نهاية الأمر إلى تحقيق الأمن النفسى ، إذ يغمر المؤمن شعور الرجاء فى عفو الله تعالى ورضوانه ﴿ **إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون** ﴾[1] .

إن القلق وأحاسيس التشاؤم ليس حالة دائمة ، ولكن إحساس نفسى مؤقت ، ولا ينبغى للإنسان لمقاومة أحاسيس القلق والتشاؤم أن يتذكر أنه أوتى من النعم الكثيرة التى لا تعد ولا تحصى تبعث على الفرح والتفاؤل – بدلاً من القلق والتشاؤم الوجودى – وإذا فتش فى حياته اليومية – لا السنوات الماضية فحسب – فسيعثر على جوانب السرور والبهجة التى لا تخلو حياة الإنسان منها قط .

ومع ذلك فإن المسلم يؤمن بأن السعادة فى هذه الحياة ليست كاملة ولا تامة بل يشوبها الأكدار . وعلى المسلم فى حركته نحو حياة أفضل أن يستزيد من أعمال الخير نحو نفسه – بمحاربة هواها ويحذر من الخطايا لأن المصائب تأتيه بسبب معاصيه – ونحو الغير بالعون بالجهد والمال كلما أمكنه ذلك . وهو فى هذا السعى الدؤوب يأمل فى حياة أفضل ، حياة أخرى محققة حتماً .

ومن هذه الزاوية ربما نستطيع فهم بعض الحكم من العبادات التى تصاحب المسلم حتى الموت – أى نقلته من حياة إلى حياة أخرى – فالصلاة مثلاً تؤكد المعنى الذهبى للعبودية لله تعالى ، وتوحد بين النظر العقلى الإيمانى والحركة الجسمانية فى تثبيت المعنى وترسيخه بأن الإنسان لابد من خضوعه لله تعالى وحده . والصيام ليذكر الإنسان بخاصيته الروحية ويسمو به من غرائزه الحيوانية . وتؤدى الزكاة دورها فى تغلب الإنسان على شحه وبخله وتعوده على المشاركة والايثار فتنمى فى نفسه عاطفة المشاركة الجماعية . وتتحقق العبودية الكاملة للإنسان باداء شعيرة الحج ، فإنه كما يصفه ابن تيمية (مبنى على الذل والعبودية لله عز وجل) وهو عاصم من الانحراف الفلسفى الجاحد الذى يحول الإنسان إلى فرعون أحياناً .

---

(١) نفسه .

هذا فضلاً عن الأوراد التى يواظب عليها المسلم من قراءة القرآن الحكيم وتدبره والالتزام بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم فى الأذكار والأعمال صباح مساء . ويشكل ذلك كله ارتباط دائم بعقيدة التوحيد ، يعمقها ، ويقوم سلوك المسلم إذا انحرف أحياناً أو نسى هدفه وغايته .

إن الجانب الإيجابى فى هذه الفلسفة هو الحرية الإنسانية وتحمل الإنسان نتائج هذه الحرية[1]، ولكن هناك شق آخر إذ لا تصبح الحرية فيها ذات هدف إنسانى وقيمة إيجابية إلا إذا تقيدت بالقيم الأخلاقية وبغير هذا الالتزام كانت هذه الحرية هادمة للفرد وللمجتمع وللبشرية .

يقول سارتر فى تعريفه للحرية بغير التزام : (انهم يكتشفون فى وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء ، وأنها – بحتمية مبدئية – محكوم عليها جميعاً بالفشل .. وهكذا يستوى آخر الأمر أن أثمل بالشراب فى وحدتى أو أن أقود الشعوب . وإذا كان لأحد هذين الفعلين أن يمتاز على الآخر ، فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعى ، بل بسبب درجة ما يملكه من وعى لهذه المثل)[2] .

ان فلسفته فى الحرية تتضمن مغالطة ظاهرة عندما يساوى بين أفعال الإنسان ، فهل تتساوى الأفعال حقاً ؟

إذا تصورنا الإنسانى حركته الحرة نحو الأهداف انما يتحرك وفق صور ذهنية وقيم معنوية تصحبها انفعالات وجدانية تدفعه إلى السلوك العملى نحو هدف يختاره مسبقاً بعد المفاضلة والمقارنة بينه وبين غيره ، فليس فعل الإنسان الذى يسعى للرزق أو طلباً للعلم أو معاونة الآخلاين ، كالإنسان الذى ينوى ارتكاب جريمة ، فكيف تتساوى الأفعال الإنسانية ؟

ان المثال الذى ضربه سارتر يتضمن مغالطة لا تخفى على أحد إذ يسوى بين فرد يشرب الخمر حتى الثمالة وآخر يقود شعباً بأكمله !!

ويرى جارودى أن تصور الوجودية للحرية المجردة الصورية تؤدى إلى تطبيقات

(١) هنرى توماس : المفكرون من سقراط إلى سارتر . ص ٥٣٢ .

(٢) جارودى : الأخلاق والدين . ص ٤١ نقلاً عن سارتر فى (الوجود والعدم) ترجمة نزيه الحكيم ٢ دار الوثبة بدمشق .

عملية تبعث على الذعر !![1] .

ويرى جارودى بناء على ذلك أن الوجودية لا تحمل لمشكلتنا أى حل ، إذ ليس هناك ريب فى أن (هذه النظرة إنما تنزع إلى شحذ شعورنا بالمسؤولية ولكنها فى الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسؤولاً تجاه نفسه فحسب ، بل أيضاً تجاه مجتمعه وطبقته ووطنه)[2] .

ولابد من الإشارة إلى أنه قال ذلك قبل إسلامه ، ولكنه عندما أسلم وفهم عقيدة الإسلام ونظمه ، كتب معبراً عن المبادىء الثلاثة فى الاقتصاد والتشريع والسياسة (فإن الله تعالى وحده مالك كل شىء ، وهو سبحانه وحده الذى يشرع ، وهو أيضاً - عز وجل وحده الآمر الناهى)[3] .

إذن فإن المبدأ الأساسى فى الإسلام لا يجعل الاتجاه نحو المجتمع أو الطبقة أو الوطن ، بل طاعة لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم انطلاقاً من عقيدة التوحيد ، لا يقوم المجتمع فى ضوئها على أساس مبدأ (اعلان حقوق الإنسان) وانما يقوم على تعاليم سماوية تحدد واجبات الإنسان[4] .

وبعد النقد يأتى البحث عن الدوافع . يقول الأستاذ العقاد :
(ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية ، كلما شاع منها فى أوروبة مذهب جديد ، ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دون ما وراءها من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود)[5]

وحجته فى ذلك أن سارتر نصف يهودى أو أكثر من نصف يهودى لأن أمه يهودية ومعظم أيامه يقضيها مع اليهود .. ولن تفهم المدارس الحديثة فى أوروبة

---

(١) نفسه ص ٤٢ وقد علق بالعبارة أعلاه على قول سيمون دوبوفوار (افعل ما ينبغى لك ، وليكن ما يكون) !!
(٢) نفسه ص ٤٣ .
(٣) جارودى : ما يعد به الإسلام . ص ٩٥ .
(٤) نفسه ص ٩٩ .
(٥) العقاد : بين الكتب والناس . ص ٣٣ .
(٦) العقاد : بين الكتب والناس . ص ٣٢ .

ما لم تفهم هذه الحقيقة التي لا شك فيها ، وهي أن أصبعاً من أصابع اليهود - كامنة وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية ، وترمى إلى هدم القواعد التي يقوم عليها مجتمع الإنسان في جميع الأزمان[1] .

موقف الإسلام منها :

افترض سارتر والمروجون لآرائه فروضاً نسجها في خياله وبدأ منها كمسلمات لا نقرّه عليها للأسباب التي سنذكرها : فقد رأى افتقاد الإنسان لطريق الهداية وحمله وحده مسئولية تفسير معالم الحياة فصارت أمامه أشبه بالطلاسم ، فأخذته الحيرة وأسلم نفسه لهواجس القلق ومعاول الضياع .

وهنا تظهر حاجة الإنسان إلى الإيمان استجابة لفطرته بل أنه يحتاج للإيمان أكثر من حاجته للطعام والشراب ، ثم بالإيمان ذاته يعرف حقيقة نفسه ، ويتمكن من تفسير الحياة فتتضح أمامه دروبها ومسالكها ويعرف غاياتها .

إذ (لولا إيماننا بالقضاء والقدر لقتلنا الحزن ، ولولا إيماننا برحمة الله لقتلنا اليأس ، ولولا إيماننا بانتصار المثل العليا لجرفنا التيار ، ولولا إيماننا بخلود الحق لحسدنا أهل الباطل أو كنا معهم ، ولولا إيماننا بقسمة الرزق لكنا من الجشعين ، ولولا إيماننا بالمحاسبة عليه لكنا من البخلاء أو المسرفين ، ولولا إيماننا بعدالة الله لكنا من الظالمين ، ولولا رؤيتنا آثار حكمته لكنا من المتحيرين)[2] .

وهكذا فإن الإيمان بالله تعالى ورحمته هو الركيزة التي يستند إليها كل خير . فمن هدمها فقد هدم كل شيء وعندئذ تصبح الحياة سأماً والكون عدماً كما يزعم سارتر وهدجر .

أما المسلم فهو يعرف الغاية من خلقه ، فإن الله سبحانه ابتلى العباد بالنعم كما ابتلاهم بالمصائب ، وعد ذلك كله ابتلاء فقال : **﴿ ونبلوكم بالشر والخير فتنة ﴾** وقال : **﴿ انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ﴾** وقال : **﴿ الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾** وقال :

---

(١) العقاد : بين الكتب والناس ص ٣٢ .

(٢) د . مصطفى السباعي : هكذا علمتني الحياة . ص ٩٥ ، ٩٦ .

﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ فأخبر سبحانه وتعالى أنه خلق العالم وقدر أجل الخلق، وخلق ما على الأرض للابتلاء والاختبار[1].

وهذا الابتلاء إنما هو ابتلاء صبر العباد وشكرهم فى الخير والشر والسراء والضراء ووردت الأحاديث الكثيرة فى بيان ما يقابله المؤمن فى حياته من ابتلاءات طوال عمره، منها :

أ - عن صهيب الرومى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **« عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير، وليس ذلك لأحدٍ إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له »**. (رواه مسلم).

ب - وعن مصعب بن سعد عن أبيه رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله أى الناس أشد بلاءً (أى محنا وشدائد) ؟ قال : الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل.

يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلباً اشتد بلاؤه، وإن كان فى دينه رقة ابتلاه الله على حسب دينه فما يبرح البلاء بالعبد حتى يمشى على الأرض وما عليه خطيئة. رواه ابن ماجه وابن أبى الدنيا والترمذى.

وقال حديث حسن صحيح.

وسنوضح تفاصيل ذلك ببعض آراء علمائنا ومفسرينا :

روى الثعلبى فى تفسيره بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه انه سُئِل عن قوله تعالى : **﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ﴾** المؤمنون : ١١٦. لما خلق الخلق ؟

فأجاب : لأن الله كان محسناً بما لم يزل فيما لم يزل، فأراد الله أن يفيض إحسانه إلى خلقه، وكان غنياً عنهم، لم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة، ولكن خلقهم واحسن إليهم وارسل إليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل فمن أحسن كافأه بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار[2].

---

(١) ابن القيم : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ص ١٣٢ - ط الخانجى ١٣٢٣هـ

(٢) ابن تيمية/ شرح حديث النزول ص ١٥٩ ط منشورات المكتب الإسلامى - بيروت ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩م

فأشار إلى إحدى صفات الله عز وجل ، ثم أوضح دور الرسل فى إبلاغ الحقائق المتصلة بعالم الغيب من تعريف البشر بوحدانية الله عز وجل وإفراده بالإلوهية والعبودية كما نفهم من رده أيضاً معنى الجزاء بالثواب والعقاب المترتب على السلوك الإنسانى الحر فى هذه الحياة .

لم يخلق الإنسان إذن عبثاً ، ولم يلق إلى الحياة بغير هدف كما يظن الوجوديون . ويزيدنا ابن القيم ايضاحاً ، فيرى أن الله عز وجل خلق العباد ، وخلق الموت والحياة ، وجعل ما على الأرض زينة ليبلو عباده ويختبرهم أيهم أحسن عملا . أى أن الحكمة من الحياة الدنيا تتمثل فى الابتلاء أو الاختبار . ويمضى فيشرح لنا حكمة الله فى تهيئة أسباب الابتلاء وتنويعها بين أسباب داخلية فى نفوس العباد ، وأخرى خارجها . فأمد الإنسان بالعقل والسمع والبصر والإرادة والشهوة والقوى والطبائع والحب والبغض والميل والنفور والأخلاق المتضادة المقتضية لآثارها اقتضاء السبب لسببه . ويضع فى مقابلها فى الخارج الأسباب التى تطلب النفوس حصولها لتنافى فيه وتكره حصوله فتدفعه عنها ، ثم أحد أسباب هذا الابتلاء بأن وكل بها قرناء من الأرواح الشريرة الظالمة الخبيثة وقرناء من الأرواح الخيرة العادلة الطيبة ، وجعل دواعى القلب وميوله مترددة بينهما ، فهو إلى داعى الخير مرة وإلى داعى الشر ليتم الابتلاء فى الدار الدنيا – وهى دار الامتحان – وتظهر حكمة الثواب والعقاب فى دار الجزاء . وكلاهما من الحق الذى خلق الله السموات والأرض به ومن أجله[1].

والحق أن الباحث المستند إلى الكتاب والسنة يستطيع أن يستخلص أصولاً لهذه المسائل المتشابكة ، **كمسألة الخير والشر ، وماهية الإنسان ، والقضاء والقدر ، ومدى حرية الإنسان فى الفعل** ، إلى غير ذلك من المسائل التى تشكل معالم بارزة فى حياة الإنسان ومصيره . ان فى القرآن والسنة حقائق أساسية تتناول خلق الإنسان ومكوناته ، والحكمة من الخلق ، وبيان الغرض من الحياة الدنيا ، وما هى حدود الحرية الإنسانية التى تخضع فى

(١) ابن القيم/ أعلام الموقعين جـ٢ ص ٦١ ط المنيرية .

حقيقتها للهيمنة الإلهية[1] ومن هذه الحقائق ، ان الإيمان بالله أمر فطرى فى النفس البشرية وأنه الأساس فى السلوك البشرى خلال رحلة الإنسان من الدنيا إلى الآخرة ، وما أرسل الأنبياء والرسل إلا لتذكير الإنسان بهذه الحقيقة الأساسية من حقائق الغيب التى تبصر الإنسان بخلقه وغايته وتفحم أصحاب الفلسفات كالوجوديين وغيرهم .

وإذا تتبعنا بعض علماء الإسلام الذين التزموا بهذا المنهج ، فإننا نعثر على اتفاقهم على التفسيرات التى استخلصوها من الكتاب والسنة ، مثل ابتلاء الإنسان وامتحانه فى هذه الدنيا كمرحلة انتقالية إلى دار الخلود . والخلافة التى منحها الله سبحانه للإنسان وأمده بالوسائل التى تجعله صالحاً لها . فالخلافة تستحق – كما يذكر الراغب الاصفهانى بتحرى مكارم الشريعة التى يبلغ بها الإنسان ذروة الكمال الإنسانى بالتخلق بالأخلاق الفاضلة .

ويحدثنا عن هذا الراغب الاصفهانى فيفسر قوله تعالى : ﴿ **ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون** ﴾ وغيرها من الآيات وذلك هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر باستعمال مكارم الشريعة ، ومكارم الشريعة هى الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس فى الحكم والإحسان والفضل والقصد منها أن يبلغ بذلك إلى جنة المأوى وجوار رب العزة تبارك وتعالى[2].

وفى موضع آخر يرتقى بالخلافة إلى أعلى مقام ، فيذهب إلى أنها (الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية فى تحرى الأفعال الالهية)[3].

وفى عبارة أخرى جامعة ، يلخص لنا فيها الإمام عبد الحميد بن باديس تصوره

---

(١) ونوجه عناية القراء والباحثين إلى الكتاب الجامع لهذا كله ، تأليف الدكتور فاروق الدسوقى الذى حصل به على جائزة فيصل العالمية (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م) بعنوان (القضاء والقدر فى الإسلام) – ط دار الدعوة بالاسكندرية .

والحق أن الدكتور فاروق قد أفادنى كثيراً – وأفاد غيرى من الباحثين من زملائه وأصدقائه سواء بالحديث والمناقشة معه ، أو بالاطلاع والاسترشاد بما كتب ، فجزاه الله عنا خير الجزاء .

(٢) الاصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة . ص ١٨ .

(٣) نفسه . ص ٢١ .

للإنسان ومكانه من الكون ، والغايات التى ينبغى العمل للوصول إليها فيقول :

(بنى هذا الكون الدنيوى على أن يقترن فيه الخير بالشر ، وأن يتصلا وأن يتشبها وأن يحيطا بالإنسان من جميع جهاته ، فتكون أعماله الكسبية فى الحياة مكتنفة بهما دائرة بينهما وصوفة بأحدهما ، ولابد من قدر الله ومن سنته العامة فى العالم الإنسانى ، وحكمته المبينة فى ووحيه هى ابتلاء خلقه ليجازوا على ما يكون من كسبهم وسلوكهم بعد أن وهبهم العقل والتمييز وأكمل عليهم نعمته بهداية الدين عدلاً منه تعالى ورحمة – وحكمة أخرى وهى تمرين هذا الإنسان فى حياته العملية وتدريب فكره على اختيار الأنفع على النافع والنافع على الضار ، ثم سوق الجوارح إلى العمل على ذلك الترتيب وترويضها عليه)[1].

وإذا لجأنا إخيراً إلى مفكر اتخذ المنهج السلفى طريقاً للوصول إلى الحقيقة ، فإننا نعثر فى نظريات ابن القيم على تفسيرات ميتافيزيقية مبنية على فهمه للآيات القرآنية يخط بها طريق الإنسان منذ خلقه إلى يوم بعثه . فقد أوضح لنا القرآن أن الله تعالى فضل آدم عليه السلام وشرفه منوهاً باسمه فى الآية ﴿ **إنى جاعل فى الأرض خليفة**) والتفضيل على الملائكة يرجع إلى ما ذكرته باقى الآيات من انفراد آدم بالعلم ، وأنه خلاصة الوجود وثمرته ، وأنه جمع ما فرقه فى العالم فى آدم (فهو العالم الصغير وفيه ما فى العالم الكبير)[2]، ويقصد بذلك أن حكمة الله سبحانه اقتضت خلق آدم عليه السلام من مواد مختلفة ، أى من تراب الأرض والماء فأصبحت كالحمأ المسنون ، ثم جفت بواسطة الريح فصارت صلصالاً كالفخار ثم قدر لها الأعضاء وغيرها ، وأبدع تصويرها وتشكيلها حتى صارت جسداً متكاملاً كأنه ينطق ، إلا إن لا روح فيه ولا حياة ، فلما نفخ الله تعالى فيه نفخة (انقلب ذلك الطين لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وسمعاً وبصراً وشماً وحركة وكلاماً)[3]. واضافة الروح هنا إلى الله هى اضافة تخصيص وتشريف .

والحديث النبوى بين المزايا التى اختص بها آدم وحده وهى (خلق الله له

(١) تفسير جـ٢ ص ١٠٦ .
(٢) ابن القيم : الفوائد . ص ٥٨ .
(٣) التبيان فى أقسام القرآن . ص ٢٠٤ .

بيديه ، ونفخ فيه من روحه ، وإسجاد ملائكته له ، وتعليمه أسماء كل شئ[1].

كما يمتاز الإنسان بالإرادة دون باقي المخلوقات المسخرة لأن ما يشغله هو الصراع بين الخير والشر ، إذ أن النفس يدور فيها هذا الصراع بين المَلَك والعقل والقلب من ناحية ، والشيطان والهوى والنفس الأمارة فى الجهة المضادة ، إذ ابتلى الإنسان بالحرب الدائرة بينهما - فإذا فاز الفريق الأول كان السرور والفرح والبهجة وانشراح الصدر ، أما إذا كان النجاح من نصيب النفس والهوى والشيطان فإن الهموم والأحزان وضيق الصدر هى النتائج المحققة[2].

والنفس الإنسانية تسمى بأسماء ثلاثة طبقاً لصفاتها والأدوار التى تتعاقب عليها ، فهى تارة مطمئنة ، وتارة لوامة ، وتارة أخرى أمارة[3] . وأفضل النفوس هى النفس المطمئنة لأن الملك قرينها يسددها ويرغبها فى الحق ، ويزجرها عن الباطل ، وذلك بخلاف النفس الأمارة فإن الشيطان قرينها وصاحبها .

هذه هى الحكمة العامة من وجود الإنسان فى الحياة الدنيوية : و على ضوئها يسير المسلم فى خطوط محددة منضبطة بواسطة الشرع .

إن الحدود الشرعية فى الإسلام ترسم خط السير ، ومن أهم معالمه : التقوى والخوف من الله تعالى لتردعه عن التورط فى حياة الرذائل .

بل اقتضت حكمة الله تعالى ورحمته أن تتضمن الشريعة خطوطاً وطرقاً يجتازها المسلم حتى فيما أحل له من الطيبات .

ان طريقة المسلم فى اجتياز هذه الحياة كالسفينة التى تمخر عباب البحر ويحرص ربانها على ألا تتجاوز حمولها خط الأمان ، إذ لو زادت عن معدلها لأصبحت معرضة للغرق . وبالمثل فعلى المسلم فى حياته الدنيوية ألا يزيد من أعباء متع الدنيا ، ويفضل عليها زاد التقوى ، فالتقوى بمثابة الوقود للآلات تحركها وتمضى بها قدماً ، بينما تثقل متع الدنيا وزخارفها كاهله فيعرض نفسه للغرق .

---

(١) ابن القيم : الروح ص ١٥٥

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ٥٤

(٣) ابن القيم الروح ص ٢٦٧

كذلك فإن حب الترف موقف قبل أن يكون استزادة من الأموال والعقارات والملابس والسيارات والمقتنيات الأخرى المحببة للنفس قال تعالى ﴿ **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب - ١٤ - قل أؤنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد** ﴾ [١٥ آل عمران] . وقال عز وجل : ﴿ **وما أوتيتم من شىءفمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون** ﴾ [٦٠ القصص] .

وإذا كان ذلك فى المتع المشروعة ، فكيف بالأخرى ؟

يصور لنا الإمام سعيد النورسى حياة الإنسان بين الدينا والآخرة بالمقارنة بينه وبين الحيوان فيقول : (نعم ، إن الأجهزة التى زرعت فى الإنسان ليست هى لهذه الحياة الدنيوية التافهة ، وإنما انعمت عليه لحياة باقية دائمة ، لها شأنها وأى شأن . ذلك لأننا إذا قارنا بين الإنسان والحيوان نرى أن الإنسان أغنى من الحيوان بكثير من حيث الأجهزة والآلام بمائة مرة ، ولكنه من حيث لذته وتمتعه بالحياة الدنيا فهو أفقر منه بمائة درجة ، لأن الإنسان يجد من كل لذة يتلذ بها ويتذوقها آثار آلاف الآلات والمنغصات . فهناك آلام الماضى ، وغصص الزمن الخالى ، ومخاوف المستقبل ، وأوهام الزمان الآتى ، وهناك الآلام الناتجة من روال اللذات . كل ذلك يفسد عليه مزاجه وأذواقه ويكدر صفوه حيث تترك كل لذة أثراً للألم ، ولكن الحيوان ليس كذلك ، فهو يتلذذ دون ألم ، ويتذوق الأشياء صافية دون تكدر وتعب ، فلا تعذبه آلام الماضى ، وترهبه مخاوف المستقبل ...)[1].

ان فى هذا التحليل العلمى المقنع ، رداً مفحماً على العبارة الوجودية (افعل ما ينبغى لك وليكن ما يكون)[2].

---

(١) بديع الزمان الإمام سعيد النورسى : الإنسان والإيمان (من رسائل النور) ص ١٣٠ - ترجمة إحسان قاسم الصالحى ومراجعة على محي الدين على . ط دار الاعتصام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

(٢) قالتها سيمون دوبوفوار عشيقة سارتر

٣ - الفلسفة البراجماتية وموقف الإسلام منها :

تنسب (البراجماتية) كفرع فلسفى إلى أصل شجرتها المسماة بـ(**الوضعية**) ، فيجب أن نعرف أولاً بالوضعية ليسهل علينا بعد ذلك فهم أحد معالم الفلسفة البراجماتية .

ان الوضعية (هى اتجاه فكرى يقنع بما هو كائن ويفسره ويرفض ما ينبغى أن يكون) ثم أخذت الوضعية شكلاً جديداً فى الولايات المتحدة الأمريكية اسمه (البراجماتية) ، هذا الشكل الجديد يحدده الدكتور توفيق الطويل بقوله : (إذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية ، فإن الفسلفة العلمية لا تتردد فى قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق فى حياة الإنسان)[١].

ولفهم مضمون هذه الفلسفة ، ينبغى أن نعرف أولاً أصلها اللغوى ثم ننتقل إلى التعريف بمؤسسها (بيرس) ، ثم بيان تفصيل الفلسفة عن أبرز فلاسفتها وهو وليم جيمس .

والأصل اللغوى الذى يفيد (ما هو عملى) ومن هنا أطلق عليها اسم (الفلسفة العملية) ، لذا فإنها تهتم **بالعمل على** حساب **النظر**[٢].

مؤسس المذهب الفلسفى هو تشارس ساندر بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤م) وصاحب فكرة وضع (العمل) مبدأ مطلقاً فى مثل قوله : (ان تصورنا لموضوع ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر) .

وهذا يعنى أن علامة الحقيقة أو معيارها **العمل المنتج لا الحكم العقلى** .

---

(١) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ص ٢٧١ دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٧م .

(٢) د . مراد وهبة : قصة الفلسفة . ص ١٠١ ط دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠م والوضعية تنسب إلى الفيلسوف الفرنسى (أوجست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧) ثم امتدت إلى انجلترا على يد (هربرت سبنسر ١٨٢٠ - ١٩٠٣) والولايات المتحدة الأمريكية على يد شارلس س . بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) وليم جيمس (١٨٩٤٢ - ١٩١٠م) ثم جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢م) .

ويتوسع فى دائرة العمل بحيث يشمل المادى والخلقى أو التصور ، وتثمر هذه النظرة للعمل اتساع العالم أمامنا . إنه عالم مرن ، نستطيع التأثير فيه وتشكيله ، وما تصوراتنا إلا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل)[1].

أما أشهر فلاسفة البراجماتيزم فإنه وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م) الذى تدرج فى اهتماماته العلمية والفلسفية التى تلقاها فى معاهد وجامعات أوروبيه وأمريكية حتى حصل على درجة (الدكتوراه) فى الطب من جامعة هارفارد سنة ١٩٧٠ ، وعين أستاذاً للفسيولوجيا والتشريح بها ، ثم أستاذاً لعلم النفس فبرز فيه[2].

ويتبين من ترجمة حياته أن سبب اتجاهه إلى الفلسفة يرجع إلى سماعه لمحاضرة فلسفية ألقاها (شارل بيرس) الذى كان يعرض فيها مذهبه ، فشعر وليم جيمس على أثرها وكأنه ألقى عليه رسالة محددة ، وهى تفسير رسالة (البرجماتية)[3].

ويعّرف وليم جيمس الحقيقة بأنها (مطابقة الأشياء لمنفعتنا ، لا مطابقة الفكر للأشياء) .

ولاختصار الاحاطة بهذه الفلسفة فإن مدخل دراستها يقتضى تحليلها إلى مكوناتها الأساسية فى النظر والقيم ، فنحن أمام مقولتين :

الأولى : ازدراء الفكر أو النظر .

الثانية : انكار الحقائق والقيم .

أى بعبارة أخرى أكثر وضوحاً ، فإن العمل عند جيمس مقياس الحقيقة (فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها[4].

وقد نبتت فلسفته منذ بداية اهتماماته بها بل من حاجاته الشخصية ، إذ عندما

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٤١٧/٤١٨ ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م .

(٢) نفسه . ص ٤١٦ .

(٣) هنرى توماس ودانالى توماس : المفكرون من سقراط إلى سارتر . ص ٤٣٠/٤٣١ ترجمة عثمان نويه - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠ .

(٤) مراد وهبه/ قصة الفلسفة . ص ١٠٥ .

أصيب فى فترة من عمره بمرض خطير ، استطاع بجهوده أن يرد نفسه إلى الصحة ، فاعتقد أن خلاص الإنسان رهن بإرادته ، وكان الموصى إليه بالفكرة المفكر الفرنسى (نوفيير) الذى عرف **الإرادة الحرة** بأنها (تأييد فكرة لأن المرء يختار تأييدها بإرادته حين يستطيع أن تكون له أفكار أخرى) .

وكانت تجربة شفائه من المرض قد هدته إلى أهمية العمل ورجحت عنده الاجتهاد فى العمل بدلاً من الاستغراق فى التأمل (لأن العمل هو الإرادة البشرية استحالت حياة)[1].

وتلون هذه الفلسفة نظرة أتباعها إلى العالم . فإن العالم الذى نعيش فيه ليس نظرية من النظريات ، بل هو شيء كائن ، وهو فى الحق مجموعة من أشياء كثيرة ، وليس من كل شيء يقال له الحق دون سواه . **ان الذى تدعوه بالحق انما هو فرض عملى** – أى أداة مؤقتة نستطيع بها أن نحيل قطعة من الخامات الأولية إلى قطعة من النظام .

ويلزم من هذا التعريف للعالم ، أنه خاضع للتحولات والتغيرات الدائمة ولا يستقر على حال (فما كان حقاً بالأمس – أى ما كان أداة صالحة أمس – قد لا يكون اليوم حقاً – ذلك بأن الحقائق القديمة ، كالأسلحة القديمة – تتعرض للصدأ وتغدو عديمة النفع[2].

نقد البرجماتية من وجهة النظر الفلسفية :

١ – فى نقدنا لهذه الفلسفة ، سنبدأ بالمنهج المقارن حيث تبين أنها فى جوهرها الفلسفة الرواقية القديمة ، ومؤسسها زينون (٣٤٣ – ٢٧٠ قبل الميلاد) !!

فإذا أباح وليم جيمس لنفسه بعث الحياة فيها من جديد ، فإن ذلك يقوض دعائم فكرته عن استبعاد (الحق) القديم كما سنوضح بعد قليل .

---

(١) نفسه . ص ٤٣٣ .

(٢) هنرى توماس/ المفكرون من سقراط إلى سارتر . ص ٤٣٨ .

٢ – الحق قيمة مطلقة وليست نسبية – وإلا فإن المجتمع يصاب بالفوضى المدمرة لكيانه وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات بسبب الحرب .

٣ – هل نلتزم بالدين لأنه نافع ؟

إن هذا الاعتقاد يجعل البرجماتية فى موضع نقد شديد لأنها أخضعت أعظم علاقة تربط بين العبد وربه – عز وجل – إلى مجرد علاقة نفعية تتأرجح بين الايجاب والسلب ، فأين الإيمان الذى يهب الإنسان القدرة على مقاومة أعتى الصعاب ؟ وهو نفسه – أى وليم جيمس – فى طور من أطوار حياته – استطاع التغلب على المرض بإرادته النابعة من إيمانه !!

ونأتى إلى التحليل والتفصيل فى نقد المذهب :

١ – لتقويم هذه الفلسفة ينبغى إلا نبخس وليم جيمس حقه فى بعثه للأمل الذى يحفزنا إلى تحدى الشر وغلبته ، ويهبنا الشجاعة (على أن نأخذ الحياة غلابا)[١] وحثنا على ترقية العالم ، لأنه فى وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل إرادتنا .

هذا الشطر من فلسفته لا غبار عليه ، بل يتضمن كثيراً مما يحتاجه الإنسان الفرد لشحذ إرادته ، ودفعه إلى العمل الايجابى المثمر ، ولكن وفق أى (مبدأ) ؟

تلك نقطة الخلاف معه ، إذ نعتقد بثبات القيم والمبادىء فى بداية الطريق ، ثم نمضى بإرادتنا لتحقيقها وإذا فرض وفشلنا فى الوصول إلى الهدف ، فلنعد النظر فى طريقتنا ، إذ ليس العيب فى (المبدأ) ولكن العيب فينا وفى منهجنا .

وبغير الاعتقاد فى ثبات المبادىء ، فإننا لسنا أمام فلسفة جديدة وان بدت كذلك ، ولكنها مجرد إعادة للنظرية الرواقية القديمة (مضافاً إليها الروح النضالية الحديثة)[٢] فإن الخير الحقيقى عند الرواق القديم فى حكمة الاختيار وحدها وليس فى الشىء المختار الذى يصطفيه (مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور ، فغايته ليست فى إصابة الهدف نفسه ، بل إظهار مهارته

---

(١) هنرى توماس : المفكرون من سقراط إلى سارتر . ص ٤٣٦ .

فى إصابته)[1] !!

ان تعليق الحكمة هنا فى مظهرها العملى – أى على النجاح فى ذاته بصرف النظر عن إصابة الهدف – تجعل من المجتمع غابة من الوحوش الضاربة يأكل بعضها بعضاً إذا تتنافس على (التفوق) و(الغلبة) ولا تتفق إرادتها على تحقيق أى قيمة من القيم الفاضلة : كالحق والعدل والايثار وغيرها من الفضائل الإنسانية الثابتة فى ذاتها .

فهل نحن مرة أخرى أمام دليل جديد يثبت أن الفلسفة الغربية تعيش على تراثها القديم ؟

٢ – يرى وليم جيمس أن (الحق) إنما هو فرض عملى ، أى مجرد أداة يختبر بها (تصوره) السابق . ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة !!

والصواب الذى يتفق عليه أغلب الفلاسفة ، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولتى (الزمان) و(المكان) .

ونراه أيضاً يخلط خلطاً معيباً بين المبادىء والأهداف حيث يصبها فى قالب (المنفعة) ، بينما التفكير السليم يقتضى العكس ، أى الإيمان بالفكرة والعقيدة أولاً عن اقتناع وتثبت بقيمتها الذاتية ، ثم السعى بمقتضاها مهما قابلنا فى طريقنا من صعوبات ، فضلاً عن افتقاد (المنافع) وهذا هو منهج الأنبياء والرسل عليهم السلام .

ومهما كانت نية وليم جيمس وحوافزه ذات الطابع الأخلاق فإن صدى

---

(١) د . هـ . سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق جـ١ ص ١٦٥ . ترجمة وتعليق د . توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى – دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ معنى ذلك أننا نساوى وفق هذه الفلسفة بين اللص الذى ينهب الثروات وينجح فى جمعها بأية وسيلة ، وبين التاجر الذى ينمى ثروته وفق مبادىء الشرف والصدق . (والرواقية تنسب إلى زينون الرواق (٣٤٣ – ٢٧٠ ق . م) وكان يختار (الرواق) ليعلم الناس فيه) .

ولكن من جهة أخرى يرى الدكتور توفيق الطويل ، أن العمليين اتفقوا مع السوفسطائية فى رد القيم إلى الإنسان ولكنهم خالفوا السوفسطائية فى جعل الإنسان – وليس الفرد – معيار هذه القيم ، فقصدوا بهذه التجربة الإنسانية – وهى تجربة تصطبغ فى نهية المطاف بطابع اجتماعى) الفلسفة الخلقية ص ٢٧٢ .

فلسفته كانت متعارضة مع نواياه ، فقد فوجىء بإخوانه الأمريكيين يندفعون لتكديس الثروات ، وأخذ يلومهم (لأنهم يعبدون تلك الآلهة الفاجرة التى تدعى « النجاح »)[1].

ولكن ماذا كان يتوقع غير ذلك ؟

إن هذا هو المصير المحتوم والنتيجة المنطقية لفلسفة تعظم المنفعة وتزدرى الفكرة الثابتة والقيم المطلقة[2].

يقول الدكتور توفيق الطويل فى تقييم هذه الفلسفة (ويكفى أن تعتبر البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فى الأسواق ، قيمتها لا تقوم فى ذاتها بل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا ، فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ! ولم يجد أصحاب البرجماتية غضاضة فى النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التى تطرح فى الأسواق ، هذه هى العقلية الأمريكية فى الفلسفة وفى الأخلاق وفى السياسة وفى كل مجال)[3].

ونضيف إلى ذلك أن هذه الفلسفة كانت مهلمة للنظام الرأسمالى القائم على مبدأ المنافسة الحرة[4] ثم ظهرت مساوئه عند التطبيق ، واستفحلت أخطاره التى

---

(١) هنرى توماس المفكرون من سقراط إلى سارتر . ص ٤٣٩ .

(٢) وفى تحليل المجتمع الأمريكى المعاصر . يقول الأستاذ هيكل الصحفى المعروف ذو الخبرة الواسعة بالسياسة العالمية : إننا نتصور أحياناً أن التأثير ممكن بمنطق الحق والعدل القانون ، وننسى أننا حيال مجتمع تعود أن يتعامل مع الواقع بصرف النظر عن التاريخ ، وبالنسبة لمعاييره فليس هناك حق ولا عدل ولا قانون فى المطلق . أن معيار القيمة الوحيدة هو النجاح) من كتابه (زيارة جديدة للتارخ) .

(٣) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية . ص ٢٧٨ .

(٤) ويرى أن المنافسة الحرة غير المقيدة تضر فى نهاية أمرها بالمشروعات الخاصة ، الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة تكتلها واتخاذها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهى الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى . وتسمى هذه المرحلة الإمبريالية . وبظهور التطور للهيكل الاقتصادى للرأسمالية لزم تغير فى الفكر الفلسفى البرجماتى الذى عبر عنه (ديوى) فى جمعه بين فكرة (العمل) كمقياس للحقيقة من البرجماتية و(الروح المطلق) عند هيجب . يقول الدكتور وهبه : (ولهذا فإن الاحتكارية فى حاجة إلى ايديولوجية تروج لازالة الفوارق والفواصل من جهة ، وإلى تجميد الأوضاع =

تتضح – كما يرى الدكتور فؤاد زكريا فى ثلاثة :

١ – اللاأخلاقية بالرغم من التقيد ببعض الفضائل كالأمانة والانضباط والدقة ومراعاة المواعيد . ولكنها – كفضائل – ليست مقصودة لذاتها ولكنها تفيد الرأسمالى فى تعامله مع الغير . وظهرت (اللاأخلاقية) بوضوح فى أساليب الدعاية والإعلان .

٢ – الارتباط الوثيق بالحرب .

٣ – الانحرافات السلوكية وأظهرها الإجرام ، إذ أن فتح الباب على مصراعيه للمنافسة والصراعات من شأنه تمجيد العنف . ويتضح الانحراف بصورة أخرى فى شرب المسكرات والمخدرات وعقارات الهلوسة وغيرها (وتفسيرها أنها ظاهرة هروبية من واقع العنف والمنافسة المريرة التى لا ترحم)[1].

٣ – ولم يسلم (الدين) أيضاً من التفسير (النفعى) فى ضوء الفلسفة البرجماتية ، (فإن اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين ، لأن قيمته فيما ينتجه)[2].

الفرق بين نظرته للدين وعقيدتنا الإسلامية :

ولم يكن (الدين) عند وليم جيمس كموضوع للبحث فى ذاته ، ولكن فى آثار الانفعال الدينى ، وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل ؟ وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين ؟

أنه يرى أن للدين أثراً أخلاقياً ، كما أنه يتفوق على أى مصدر آخر للحث على

= الاجتماعية من جهة أخرى وليس فى الإمكان توفير الازالة والتجميد إلا بأن ترق الايديولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق) ص ١٠٩ نفس المصدر – ويقصد بإزالة الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ثم تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها . كذلك يرى أنه من أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية فى المسيحية باسم (مجلس الكنائس العالمى) الى أسس سنة ١٩٤٨م (ص ١١٠ نفسه) .

(١) د . فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية . ص ٥٠/٤٦ ط جامعة عين شمس سنة ١٨٧٢م .

(٢) اميل بوترو : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . ص ٢٤٧ ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م .

النشاط والمثابرة وفعاليته تظهر بإيحائه المؤثر فى الغالب أكثر من الأساليب المادية ، ويضرب على ذلك مثالاً بالطبيب الذى يعترف بأن شفاء المريض لا يتحقق بالعلاج المادى وحده بل بالإيحاء أيضاً ذلك الإيحاء الناجم عن قوة الإيمان .

إن الدين نافع فى بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به (فماذا يجب أن نطلب أكثر من ذلك لنقول إنه حق) ؟[1].

وهذا الرأى كما يقول (برتراندرسل) : لا يقنع مؤمناً مخلصاً فى إيمانه ، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع لعبادته وإيمانه ، إن المؤمن لا يقول : إنى إذا آمنت بالله سعدت ، ولكنه يقول إنى أؤمن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ... ان الاعتقاد بوجود الله - تعالى - فى نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار)[2].

النظرة الإسلامية :

أما نحن معشر المسلمين فإننا بحمد الله نمتلك أعظم ثروة للعقيدة والقيم تضمنها كتاب الله عز وجل ونفذها الرسول صلى الله عليه وسلم حيث حقق فى عقيدته وسلوكه وأخلاقياته الأسوة الحسنة - وجمع بين (الحق) عقيدة وإيماناً ، وفى (العمل) أخلاقاً وسلوكاً حدود الأهداف ، ووضع المهج وأحصى القيم ، مبيناً الطريق الذى يجتازه المسلمون من دنياهم إلى أخراهم . وقد ألف علماؤنا مجلدات فى هذه الأغراض كلها ، ولكن يكفينا أن نسجل بهذه المناسبة بعض التعليقات التى تصلح لعلاج آفات (البرجماتية) ، والتى تبرهن على أن العقل البشرى لا يستطيع الوقوف وحده بغير عون من الوحى :

أولا :

أ - أن الخير هو الذى يحدد الشرع ويستمد الزامه منه للتسليم بأن الله تعالى هو العليم الحكيم . قال تعالى : ﴿ **كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ [البقرة : ٢١٦] .

---

(١) نفسه . ص ٢٤٨ .

(٢) نقلاً عن الدكتور توفيق الطويل بكتابه : الفلسفة الخلقية . ص ٢٧٩ .

يفسر ابن كثير هذه الآية ببيان وجود الجهاد وآثار قتال أعداء الإسلام من النصر والظفر ثم يمضى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ **وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم** ﴾ فيذكر ابن كثير أن (هذا عام فى الأمور كلها ، قد يحب المرء شيئاً وليس له فيه خيرة ولا مصلحة ، ومن ذلك القعود عن القتال ، قد يعقبه استيلاء العدو على البلاد والحكم) ثم قال تعالى : ﴿ **والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ - أى هو أعلم بعواقب الأمور منكم ، وأخبر بما فيه صلاحكم فى دنياكم وأخراكم ، فاستجيبوا له ، وانقادوا لأمره ، لعلكم ترشدون)[1].

ب - كذلك قد يجعل الإنسان الفروق المرجحة لما يفيده عما يضره . قال تعالى :

﴿ **يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما** ﴾ [من آية ٢١٩ البقرة] .

أما اثمها فهو فى الدين ، وأما المنافع فدنيوية ، ولكن هذه المصالح لا توازى المضرة والمفسدة الراجحة لتعلقها بالعقل والدين ، ولهذا كانت هذه الآية ممهدة للتحريم على البتات كما فى سورة المائدة ﴿ **يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون** ﴾ ؟[2].

ثانياً : أن النجاح مطلوب والسعى والتنافس على فعل الخيرات مرغوب فإن المؤمن القوى أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف ولكن ينبغى أن يتظل السعى هدفاً وطريقاً بأوامر الشرع والالتزام بآدابه . وسنورد هنا بعض الآيات للاسترشاد .

- قد يوسع الله تعالى الرزق للعبد استدراجاً له ، ثم ينزل به عقابه الشديد .

قال تعالى : ﴿ **ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا اثماً ولهم عذاب مهين** ﴾ [١٧٨ آل عمران] .

---

(١) تفسير ابن كثير جـ١ ص ٣٦٧/٣٦٨ طبعة در الشعب بالقاهرة .

(٢) نفسه . ص ٣٧٣ .

وقال عز وجل : ﴿ **والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأملى لهم ان كيدى متين** ﴾ [الأعراف ١٨٢/١٨٣] .

وقال سبحانه : ﴿ **أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين ، نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون** ﴾ [الأعراف ٥٥/٥٦] .

ـ لا يصلح الله حال أمة إلا إذا صلحت ضمائرها وأعدت نفسها للتقوى .

قال تعالى : ﴿ **ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ [١١ سورة الرعد] .

ـ تكثر المصائب عند فساد الأخلاق .

قال تعالى : ﴿ **وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير** ﴾ [الشورى ٣٠] .

ـ وفيما يتعلق بتقوية الإرادة فهناك آية تبين كيف يربى الله تعالى المسلم على تحمل الشدائد حتى يكون قوى العزيمة معداً لتحمل كل خطر :

قال تعالى : ﴿ **أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب** ﴾ [البقرة ٢١٤][1].

ثالثاً : ضرورة أعمال الخير لإقامة المجتمعات الإنسانية :

إن إقامة المجتمع على موازين المكسب والخسارة وحدهما كفيل بهدمه مادامت العلاقة بين أفراده لا تقوم إلا على أساس المصلحة والكسب المادى . فكم من علاقات أخرى تقوم على الايثار والتضحية وحب الخير لذاته ، وهى التى تكفل تحقيق السعادة للمجتمع لأن التعاطف والتعاون هما الرائدان فى حركة المجتمع الإنسانى وإلا تحول إلى غابة من الغابات التى يأكل فيها القوى الضعيف .

---

(١) ينظر (المصحف الميسر) بتفسير الشيخ عبد الجليل عيسى وهو تفسير جليل لجأ فيه عالمنا – رحمه الله تعالى – إلى تفسير الكتاب بعضه ببعض وهو يكاد يكون فريداً فى هذا الباب . فضلاً عن وضعه لفهرس ببعض مبادىء مهمة تعرض لها القرآن . وقد اعتمدنا عليه فى الاستدلال بالآيات أعلاه : البنود رقم ٤٥ و٥٧ و٢٢ و٣٥ بمقدمة التفسير المذكور . ط دار الشروق سنة ١٣٩١هـ .

ومن الصعب - بل يتعذر ولا نقول : يستحيل إقناع النفوس بأعمال الخير ، التى لا تقوم بالمال ، إلا بناء على عقيدة إيمانية راسخة تحقق أعمالاً خيرة وتسعى لاكتساب فضائل أخلاقية وتنميها ابتغاء مثوبة الله تعالى وجنته .

وكم فى الإسلام من أعمال خيرة يحض عليها ويحث على فعلها لتحقيق أفضل حياة إنسانية ممكنة على ظهر هذه الأرض !!

ان الحديث عن هذه الأعمال يحتاج إلى مجلد كامل ، ونكتفى بالإشارة هنا إلى نزر يسير منها ونحيل القارئ إلى المصادر للتوسع فى معرفتها وتنفيذها ، لتحقق لنفسه الطمأنينة النفسية والسعادة المرجوة ، ولمجتمعه الحياة المثالية على المستوى الإنسانى الذى تحقق فى عصر الحضارة الإسلامية الزاهر ، مع العلم بأن كثيراً ما تشتمل هذه الأعمال على الجزائين الدنيوى والأخروى .

عن أبى موسى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « على كل مسلم صدقة . قال : أرأيت إن لم يجد ؟ قال : يعمل بيديه ، فينفع نفسه ويتصدق ، قال : أرأيت إن لم يستطع ؟ قال : يعين ذا الحاجة الملهوف ، قال : أرأيت إن لم يستطع ؟ قال : يأمر بالمعروف أو الخير قال : أرأيت إن لم يفعل ؟ قال : يمسك عن الشر فإنها صدقة » متفق عليه .

وعن جابر رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مسلم يغرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة ، وما سُرق منه له صدقة ، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة » رواه مسلم .

وفى رواية له « فلا يغرس المسلم غرساً ، فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طير ، إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة » .

وفى حديث (متفق عليه) « اتقوا النار ولو بشق تمرة » .

وعلى قمة العلاقة بين الناس التى تخلو من أية شوائب مادية نفعية نضع الحديث القدسى أمام القارئ ليتدبر نتائج العمل به فى البناء الاجتماعى ، ففى حديث أبى هريرة فى مسلم « ان الله عز وجل يقول يوم القيامة : أين المتحابون بجلالى أظلهم فى ظلى يوم لا ظل إلا ظلى » .

ويضيق كتابنا عن ضم الأحاديث المتشابهة والتى تشكل لو نفذت فى مجموعها أمة كاملة - لا مجتمعاً من المجتمعات فحسب - مترابطة متعاونة ، يتعاون أفرادها ويتبادلون أعمال الخير - وما أكثرها - يبتغون بها رضى الله تعالى والآخرة ، وهى كلها : إما أنها لا تتصل بالنفع المادى بتاتاً أو تختلط مع النفع المعنوى أن صح التعبير كما بيّنا[1].

* * *

---

(١) ينظر كتاب (رياض الصالحين) باب فى بيان كثرة طرق الخير وله طبعات متعددة ونظراً لأن مؤلفه - الإمام النووى رحمه الله - قد رتبه على الأبواب ، فإنى أحيل القارىء إلى بعضها :

باب المبادرة إلى الخيرات ، التعاون على ابر والتقوى . تعظيم حرمات المسلمين وبيان حقوقهم ، قضاء حوائج المسلمين ، الإصلاح بين الناس ، بر الوالدين وصلة الأرحام ، توقير العلماء والكبار وأهل الفضل ، زيارة أهل الخير والكرم والجود والانفاق ، الايثار والمساواة ، إكرام الضيف ، عيادة المريض وتشييع الميت ، إعانة الرفيق .. وغيرها ، وغيرها .

وكلها كما يتضح من عناوينها لا تتصل بالكسب المادى والنفع العاجل بأيه صلة ، ولكنها ضرورية لإقامة مجتمع مترابط يحقق السعادة لأفراده ، كما يكفل له البقاء والاستمرار وإلا تعرض للانهيار والتآكل ، وأصبحت الحياة فيه لوناً من الشقاء المحقق فى الدنيا قبل الآخرة . وينظر أيضاً كتاب (مختصر شعب الإيمان) للبيهقى - اختصره القزوينى .



أهم المراجع

ابن تيمية : الرد على المنطقيين ط ادارة ترجمان السنة لاهور باكستان تحقيق عبد الصمد شرف الدين – ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م :نقض المنطق – مطبعة السنة المحمدية – حامد الفقى ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م : تفسير سورة النورط المنيرية تصحيح منير الدمشقى ١٣٥٨هـ مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م النبوات .

ابن الجوزى : ذم الهوى تحقيق مصطفى عبد الواحد مراجعة محمد الغزالى دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٣٨١هـ – ١٩٦٢م . الطب الروحانى ط مكتبة القدس بالقاهرة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م لفتة الكبد إلى نصيحة الولد – تحقيق د /فؤاد عبد المنعم مكتبة حميدو بالاسكندرية سنة ١٩٧٩م .

ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح – فى التفسير والحديث والأصول والعقائد مكتبة ابن تيمية – الطالبية – الهرم .

ابن غانم المقدسي : مصايد الشيطان وذم الهوى : تحقيق ابراهيم محمد الجمل – ط مكتبة القرآن بالقاهرة ، ١٩٨٣م .

الاصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة – ط مكتبة الكليات الأزهرية مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م . :تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، سلسلة الثقافية الإسلامية ذو القعدة سنة ١٣٨٠هـ ابريل سنة ١٩٦١م :المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلانى – ط الحلبى ١٣٩١هـ – ١٩٦١م .

ا .ل زانجويل : مدخل إلى علم النفس الحديث ترجمة عبد العزيز جاويد

ومراجعة محمد خيرى حربى ، سلسلة الألف كتاب (١٤١) سنة ١٩٥٧م .

د /السيد بدوى : مبادى علم الاجتماع - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م .

المودودى : تفسير سورة النور - ط دار الفكر ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م
:المبادىء الأساسية لفهم القرآن - دار التراث العربى، بدون تاريخ .

اميل دوركيم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ترجمة د /محمود قاسم .

بول مول : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د /فؤاد زكريا ومراجعة د /محمود قاسم - مكتبة نهضة مصر سنة ١٩٦١م .

ج . أ . هادفيلد : علم النفس والأخلاق ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم - مراجعة د. عبد العزيز القوصى مكتبة مصر بالقاهرة - ١٩٥٣ م .

جلال مظهر : علوم المسلمين أساس التقدم العلمى الحديث .

جودت سعيد : حتى يغيروا ما بأنفسهم (بحث فى سنن تغير النفس والمجتمع) تقديم مالك بن بنى ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م دمشق .

جيمس جينز : الكون الغامض ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى مراجعة د /على مصطفى مشرفة - المطبعة الأميرية ببولاق ١٩٤٢م .

د /حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى - قواعد المنهج ، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨١م .

حيدر بامات : مجالى الإسلام - ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية القاهرة سنة ١٩٦٥م .

د . بارودى : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د /محمد غلاب مراجعة د /ابراهيم مدكور - ط الانجلو١٩٥٨م .

د /سامية مصطفى
الخشاب : علم الاجتماع الإسلامى - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م
د /سيد عبد الحميد
مرسى : النفس البشرية ، مكتبة وهبة ١٤٠٢ - ١٩٨٢م .
عباس محمود العقاد: اثر العرب فى الحضارة الأوربية - دار المعارف سنة ١٩٦٣ .
عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ط المعارف سنة ١٩٦٧م .
عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى - دار النهضة المصرية سنة ١٩٦٣
دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٧م .
عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين (والغزالى بوجه خاص) مكتبة وهبة ١٤٠١هـ ١٩٨١م .
على القاضى : أضواء على التربية فى الإسلام دار الأنصار بالقاهرة ، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م .
د /على سامى النشار
: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام دار المعارف سنة ١٩٦٥ .
غوستاف لوبون : حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٥٦م .
قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك - جامعة الدول العربية (الادارة الثقافية) دار القلم ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
د /محمد أحمد
الغمراوى : الإسلام فى عصر العلم - دار الإنسان

١٣٩٣هـ /١٩٧٣م . اعداد د /أحمد عبد السلام الكردانى .

محمـــد الصادق عرجون : سنن الله فى المجتمع من خلال القرآن دار السعودية /جدة .

محمد المبارك : نحو صياغة اسلامية لعلم الاجتماع مجلة البعث الإسلامى : العدد العاشر رجب ١٣٩٧هـ - يوليو١٩٧٧م .

د /محمـــد تقـــى الأمينى : بين الإنسان الطبيعى والإنسان الصناعى - ترجمة د / مقتدى حسن ياسين ، مراجعة د /عبد الحليم عويس دار الاعتصام ١٤٠١هـ -١٩٨١م .

د /محمـــد ثـــابت الفندى : فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٩م .

د /محمـــد جمـــال الدين الفندى : الكون بين العلم والدين - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م .

د /محمـــد حسيـــن الذهبى : أثر إقامة الحدود فى استقرار المجتمع - دار الاعتصام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

د /محمـــد سليمـــان داود : نظرية القياس الأصولى - منهج تجريبى اسلامى - دار الدعوة بالاسكندرية ١٣٠٤هـ - ١٩٨٤م .

محمد شديد : قيم الحياة فى القرآن - دار الشعب بالقاهرة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

د /محمـــد عثمـــان نجاتى : القرآن وعلم النفس - دار الشروق ١٤٠٢هـ -

١٩٨٢م .
محمد قطب : دراسات فى النفس الإنسانية – دار القلم بالقاهرة – بدون تاريخ .
محمد كامل حتة : القيم الدينية والمجتمع – دار المعارف (اقرأ) العدد ٣٨٦ يوليو سنة ١٩٨٣م .
محمد محمد المدنى
: المجتمع الإسلامى كما تنظمه سورة النساء مجمع البحوث الإسلامية .
مريم جميلة : الإسلام فى النظرية والتطبيق – مكتبة الفلاح – الكويت ١٣٩٨هـ .
د /مصطفى السباعى: من روائع حضارتنا – ط المكتب الإسلامى دمشق – بيروت ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م .
د /مصطفى حسنين: المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى الاجتماع – مطبة الكيلانى بالقاهرة ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م .
د /مصطفى حلمى : مقال (الذريعة إلى مكارم الشريعة كما يوضحها الراغب الاصفهانى) مجلة الدارة بالرياض – جمادى الثانى ١٣٩٧هـ – يونيوسنة ١٩٧٧م .
د /مصطفى سويف : علم النفس الحديث – معالمة ونماذج من دراساته مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٣م .
مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم – بحوثه وكشوفه البصرية – مطبعة نورى بمصر ١٣٦١هـ – ١٩٤٢م .



الفهرست

الباب الثانى

الباب الثالث